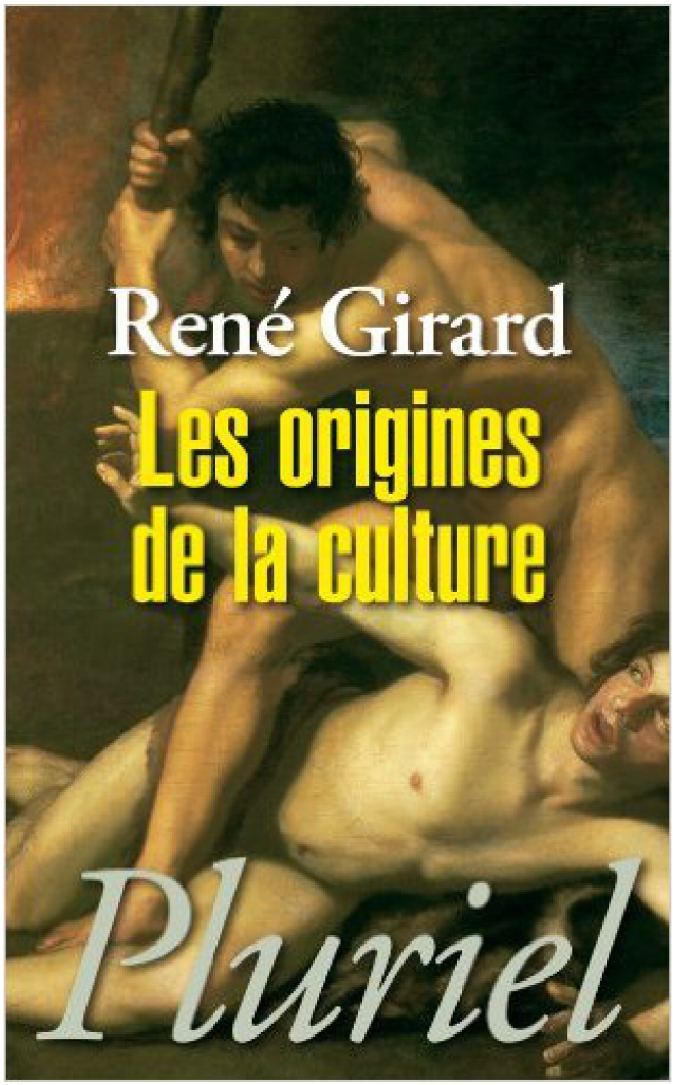
René Girard
Les origines de la culture
Pluriel

DU MÊME AUTEUR

Dans la même collection :

Celui par qui le scandale arrive, 2006.

La Violence et le sacré, 2003.

Mensonge romantique et vérité romanesque, 2003.

Chez d'autres éditeurs :

Des choses cachées depuis la fondation du monde, LGF, 2004.

La Voix méconnue du réel : une théorie des mythes archaïques et modernes, LGF, 2004.

Le Sacrifice, Bibliothèque Nationale de France, 2004.

Je vois Satan tomber comme l'éclair, LGF, 2003.

Shakespeare : les feux de l'envie, Grasset, 1990.

Le Bouc émissaire, LGF, 1986.

La Route antique des hommes pervers, Grasset, 1985.

RENÉ GIRARD

LES ORIGINES DE LA CULTURE

Entretiens avec Pierpaolo Antonello et João Cezar de Castro Rocha

HACHETTE

Littératures

Collection fondée par Georges Liébert et dirigée par Joël Roman

Texte établi avec la collaboration de Valérie Morlot-Duboux et Camille Chaplain

© René Girard, Pierpaolo Antonello,

João Cezar de Castro Rocha.

Pour la traduction française, revue et augmentée par René Girard © Desclée de Brouwer, 2004.

Introduction

« Une longue argumentation du début à la fin »

« *Certains de mes critiques ont dit : « Oh, c'est un bon observateur, mais il n'est pas capable de raisonner." J'en doute, dans la mesure où* L'origine des espèces *n'est qu'une longue argumentation du début à la fin, et qu'elle a pu convaincre plus d'un homme compétent. »*

Charles Darwin, *Autobiographie.*

Dans *La ruine de Kasch,* Roberto Calasso dit de René Girard qu'il est l'un des derniers « porcs-épics » vivants, si l'on se réfère à la typologie d'Isaiah Berlin tirée d'un vers d'Archiloque : « Le renard sait beaucoup de choses, mais le porc-épic ne sait qu'une seule grande chose[1] . » Le bouc émissaire serait, pour René Girard, cette « seule grande chose ». Calasso n'a qu'en partie raison, car Girard sait aussi une autre grande chose : le désir mimétique. C'est à partir de ces deux hypothèses qu'il a déroulé, en plus de quarante ans, pour reprendre les mots de Charles Darwin, « une seule longue argumentation ». Cette pensée, partant de l'origine du monde, en arrive à théoriser la complexité de notre époque. Le présent essai tente ainsi de reconstituer, au cours de dialogues systématiques, ce fil que Girard a tenu sa vie durant, cela jusqu'aux plus récentes élaborations de la théorie mimétique. En ressort une synthèse ouverte à de nouvelles interrogations et interprétations, qui contribuera, nous l'espérons, à replacer cette théorie au centre du débat scientifique et philosophique.

Certains de ces entretiens, réalisés sur plusieurs années, ont déjà paru en Italie et au Brésil. La version que nous en proposons aujourd'hui a été revue et augmentée, par René Girard lui-même, à destination du public français. Confronté par nous aux critiques qui n'ont pas manqué d'accompagner la parution de ses ouvrages, l'auteur revient sur les aspects les plus intéressants de sa pensée, reformulant les thèses déjà connues pour lancer d'autres réflexions sur des difficultés d'ordre théorique ou méthodologique, pour proposer également des analyses inédites : ainsi des pages saisissantes sur l'Inde védique.

Convaincus pour notre part que ce réexamen ne pouvait se soustraire à l'approche existentielle, nous avons décidé de donner à ce dialogue souvent dense et précis, le ton d'une autobiographie intellectuelle (qui nous a semblé, n'en déplaise à René Girard, comparable à celle de Charles Darwin). Nous ne pensons pas, bien entendu, qu'une vie puisse se lire entièrement à la lumière de l'œuvre ou des idées qu'elle a produites. Mais

choisir de raconter sa propre histoire n'en revient pas moins à croire que la vie et ses événements eux-mêmes participent d'un « long raisonnement ». Que Darwin se soit embarqué sur le *Beagle* « par esprit d'aventure » n'est pas une raison suffisante, mais c'est sûrement une raison nécessaire pour que sa « longue argumentation » ait pu suivre son cours. Ce qui frappe ainsi le plus dans le parcours biographique de Girard – au-delà de ce que toute confession personnelle peut taire –, c'est qu'en préservant sa liberté, au-delà des écoles de pensées, des modes académiques et des compromis institutionnels, son rapport au monde s'est mué en méthode de recherche. Loin d'ignorer les mécanismes mimétiques et les rivalités qui gouvernent les universités, Girard est en effet parvenu, à l'intérieur des différentes institutions où il a travaillé, à se ménager un surprenant espace de liberté.

Penser le mimétisme

La théorie mimétique, de par sa transversalité, n'a pas toujours été saisie dans sa complexité, à savoir qu'elle induit d'abord des relations interdisciplinaires, qu'elle pointe ensuite des dynamiques intersubjectives ayant des conséquences à l'échelle sociale, et qu'elle propose enfin un récit renvoyant aux origines violentes de notre culture, dont le moteur premier est justement le mimétisme, l'imitation. Cette dernière doit être comprise au sens anthropologique. René Girard a porté aux extrêmes l'affirmation d'Aristote dans la *Poétique* : « L'homme se différencie des autres animaux en ce qu'il est le plus porté à imiter » (48b, 6-7). Au lieu de se débarrasser du concept de mimétisme, comme cela eut lieu dans la culture moderne avec l'irruption, sur la scène culturelle européenne, du romantisme, puis des avant-gardes, René Girard a donné à l'imitation sa plus ample signification anthropologique et sociale. Il s'est efforcé de rendre compte de cette sorte de « domestication » imposée au concept de mimétisme dans le monde contemporain, en montrant que le mimétisme implique des processus artistiques et sociaux qui se réalisent à travers des configurations toujours plus complexes, tout en se fondant sur la répétition d'un mécanisme relationnel identique.

Cette hypothèse nous contraint surtout à repenser des notions modernes comme celles de sujet et de désir. Notre désir, dit René Girard, naît toujours de l'imitation de celui d'un autre pris pour modèle. Et si la société ne parvient pas elle-même à introduire une hiérarchie entre le sujet désirant et ses modèles, l'imitation tend à devenir antagoniste : ce mimétisme de rivalité a pour conséquence un conflit potentiel entre le modèle et le sujet pour obtenir l'objet de leur désir commun, objet qui perd alors de son importance en même temps que la rivalité s'accroît. Cette hypothèse simple permet de structurer non seulement les dynamiques relationnelles de tout individu et les différentes configurations psychopathologiques rattachées à la définition de son identité, mais aussi les répercussions funestes du mimétisme au niveau social, quand il devient la matrice de conflits aboutissant au ressentiment et à la violence collective. *La possibilité même de l'émergence de la culture présuppose la découverte du mécanisme de contrôle de cette violence issue de la mimesis*

d'appropriation. On le voit, penser le mimétisme signifie ultimement « penser l'humain ».

Mais si, dans ses livres précédents, René Girard avait surtout souligné les conséquences négatives d'un désir ainsi conçu, à savoir la dimension d'appropriation antagoniste, il évoque ici de façon plus explicite la valeur émancipatrice de l'imitation et le statut phénoménologique de l'objet sur lequel se concentre un temps l'intérêt des sujets désirants. Si l'objet est, bien entendu, occasion de conflit et de rivalité, il peut aussi devenir l'instrument qui permet d'apaiser cette rivalité. Ainsi, le même principe rend compte, dans l'hypothèse girardienne, des aspects positifs comme des aspects négatifs d'un phénomène donné. *L'imitation mène au conflit, mais elle est aussi la base de toute transmission culturelle.* L'autre est à la fois modèle et rival. Le bouc émissaire est l'« immonde pur », le mal à expulser, et en même temps l'élément transcendant, car c'est par sa mise à mort, suivie de sa divinisation, que l'équilibre social est retrouvé. La théorie mimétique cherche ainsi à concilier les éléments polaires de phénomènes provenant d'une structure unique mais ambivalente : L'imitation. La base cognitive et comportementale de la culture humaine est en effet contenue dans cette faculté. C'est le mécanisme du bouc émissaire, événement systémique ultérieur, produit par la canalisation de la violence collective, qui permettra alors, pierre par pierre, victime après victime, de construire l'édifice précaire de nos institutions et de ces normes éthiques qui, en mettant un frein aux dérives conflictuelles et acquisitives, favorisent les aspects positifs du mimétisme (éducation, connaissance, art).

Évolution et victimisation

Comme la compréhension de l'œuvre de René Girard passe surtout par un débat de nature philosophique, on oublie que la théorie mimétique reste l'une des rares hypothèses anthropologiques qui tente d'expliquer les phénomènes culturels et sociaux *en remontant à leurs origines.* Les anthropologues, les historiens, les sociologues et même les scientifiques qui essaient de repérer « sur le marché » une théorie sociale qui serait compatible avec des présupposés scientifiques et traiterait de la fondation du monde, finissent en général par retourner aux théorisations de Durkheim. Entre les deux, un siècle de vide programmé a expulsé toute considération sur l'origine de la culture et des institutions, moment considéré, par définition, comme inatteignable. Et s'il nous arrive d'en parler, c'est pour occulter les origines violentes de cette culture, puisque, selon Girard, le moteur de tout notre savoir, de toute notre science, de toute notre technique, ne fait qu'un avec le sacrifice. Le présent essai souligne donc la pertinence anthropologique et épistémologique de la théorie mimétique, tant pour une relecture du monde contemporain que du monde primitif.

En partant de prémices contenues dans *La violence et le sacré* (1972), René Girard avait esquissé, dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978), une hypothèse sur l'émergence de la culture, cela à partir de

données éthologiques et ethnologiques. L'insertion de l'explication mimétique à l'intérieur d'une projection strictement naturaliste et darwinienne n'apparaît explicitement qu'avec *Celui par qui le scandale arrive* (2001). Aussi nous a-t-il paru opportun d'y revenir dans ce livre, en nous référant à d'autres aspects du développement cognitif et symbolique de l'*Homo sapiens* qui pourraient corroborer l'hypothèse du passage, dans notre espèce, d'une phase animale à une phase culturelle. Dans sa lente ascension évolutive, l'homme trouve en effet dans le mécanisme victimaire un instrument pour contrôler l'escalade mimétique, qui peut diffuser jusqu'au paroxysme la vengeance à l'intérieur du groupe. Canaliser la violence collective et la rejeter sur un seul individu jugé responsable d'une crise sociale (née de motifs absolument contingents, comme la famine ou les épidémies) permet à la communauté de calmer le chaos où elle se voit périodiquement entraînée. De la ritualisation de ce proto-événement naîtraient, selon Girard, tous les mécanismes de structuration du social : les tabous, les normes, les institutions.

Il est opportun de souligner ici que le mécanisme sacrificiel comme moteur originaire de notre culture n'a rien de strictement « mécanique », mais qu'il s'agit d'un événement systémique contingent, dû, pour reprendre une terminologie connue, au hasard et à la nécessité. Au hasard, parce que c'est une forme efficace « trouvée » accidentellement par la communauté primitive pour canaliser et contrôler la violence au sein de l'espèce, et à la nécessité, parce qu'il se révèle être le mécanisme structurant qui, à partir de certaines caractéristiques éthologiques de base, procure aux communautés primitives le meilleur type d'adaptation. C'est à partir de ce mécanisme que se développeront aussi bien les formes symboliques (langage et rites), dont l'homme a besoin pour se protéger de la complexité croissante des groupes sociaux, que les nouveaux instruments cognitifs et techniques d'adaptation sociale et culturelle. René Girard ne prétend donc aucunement qu'une nécessité prélude à la découverte du mécanisme victimaire, point qui, dans la théorie mimétique, aurait pu porter à malentendu. En revanche, *sans la découverte « accidentelle » de ce mécanisme, les proto-groupes sociaux dominés par l'explosion des rivalités mimétiques risquent l'autodestruction.* Ce contrôle systémique de la violence devient ainsi crucial au moment même où il coïncide avec la création des mécanismes proto-culturels.

Il est important d'éclaircir ce point si l'on veut répondre à une critique souvent faite à l'œuvre girardienne, à savoir qu'elle serait surdéterminée par l'option religieuse de son auteur, ce qui impliquerait un lien entre le postulat de l'universalité du mécanisme émissaire et la providence divine. En réalité, comme cela apparaît clairement ici dans le chapitre « L'homme, un "animal symbolique" », l'apparition « fortuite » du sacré dans les cultures primitives réfute cette allégation, en montrant qu'il s'agit d'un phénomène tout à fait naturel : ne pas trouver ce mécanisme pour un groupe proto-humain entraîne son extinction ou entrave le plein développement de sa complexité. Sous cet angle, on arrive à récupérer, du point de vue de la théorie de l'évolution, le concept de sélection de groupe, qui, après des années d'ostracisme, a été repris par des philosophes et des biologistes pour expliquer l'émergence du comportement altruiste chez les animaux, et justifier la persistance historique de croyances et de comportements religieux dans les groupes humains. Démarche peu

évidente *a priori* pour le rationalisme rigide des scientifiques et des experts en sciences sociales.

La théorie mimétique, malgré les limites de sa formulation (essentiellement dues à la formation classique de René Girard), apporte deux contributions majeures à ce débat : un principe génétique, rendant compte de façon économique de la naissance de la culture humaine ; un nouveau paradigme anthropologique, de type génératif, expliquant certains aspects apparemment paradoxaux du développement culturel et technique de l'homme (naissance de l'agriculture, domestication animale, don). René Girard peut ainsi tout à fait être considéré, selon la suggestion de Michel Serres, comme le « Darwin des sciences humaines [1] ». Si l'hypothèse de la sélection naturelle explique les mécanismes qui réglementent l'évolution des espèces animales, *la théorie du bouc émissaire rend compte, elle, du mécanisme qui est à la base de la naissance et de l'évolution de la culture.* Ces formulations, bien sûr, ont encore valeur d'hypothèses et elles exigeraient un autre espace, une autre méthode, d'autres recherches. Le présent dialogue n'en permet pas moins à René Girard de préciser les implications scientifiques de sa recherche, la continuité évolutive entre nature et culture, et le mécanisme de sélection opéré par le bouc émissaire dans le développement symbolique de l'homme.

Le crime n'était pas parfait

L'approche par hypothèses et vérifications explicitement adoptée par Girard dans ses écrits a ici exigé une réflexion plus générale sur la méthodologie, mais aussi l'épistémologie qui sous-tendent ses propositions. Il s'agit d'une démarche anti-poppérienne, non falsifiable (comme c'est justement le cas de l'évolutionnisme), qui s'appuie sur une utilisation des données anthropologiques et ethnologiques (y compris les mythes et les rites) fondée sur l'évidence et la comparaison. Ces données sont lues par Girard comme de véritables « restes fossiles » de l'évolution culturelle de l'homme, où apparaissent, en filigrane, les traces du crime fondateur. C'est justement ce type de méthodologie et d'utilisation indiciaire des sources qui a représenté le principal obstacle à la compréhension de la théorie mimétique, surtout dans le milieu anthropologique. René Girard traite les mythes, les rites, et *la littérature elle-même* comme « pièces à conviction », comme *preuves,* comme *évidences* de ces « choses cachées depuis la fondation du monde ». Le fait que, derrière la fantasmagorie des mythes et de la littérature se cache la *vérité,* à savoir que nous désirons tous de façon mimétique (ou, ce qui revient au même, que la société a été fondée sur la ritualisation de la mise à mort d'un bouc émissaire), pourrait paraître, à des yeux trop « spécialisés », une formulation fantasque ou, dans le meilleur des cas, une approche réductrice. On oublierait toutefois que tout nouveau paradigme impose une certaine banalisation des faits, surtout si l'on prétend formuler une explication de portée historique avec des implications théoriques nombreuses.

Le centre de la théorie mimétique (désir mimétique et mécanisme sacrificiel) est également au cœur de la méthode girardienne. On peut certes être rétif à cette instrumentalisation des textes littéraires et mythiques. Mais ce serait manquer la radicalité du pari de René Girard : l'idée que ces textes révèlent le moteur des relations humaines. Il est à cet égard important de souligner comment, à une époque où la théorie dominante tend à nier l'existence de tout référent en dehors du discours, Girard n'a eu de cesse d'aller dans la direction opposée, en soulignant avec fermeté le réalisme de son argumentation. Sa pensée est opérante tant en anthropologie qu'en histoire comparée des religions et des cultures : elle s'applique aux constantes qui expliqueraient pourquoi les mythes racontent toujours la même histoire, celle d'un assassinat fondateur *réel,* bien que toujours caché dans une structure mythologique, elle-même à l'origine de la culture. Et ce meurtre ne peut être que dissimulé, car la culture et l'ordre social refusent de voir leur lynchage fondateur. Pour Girard, cependant, l'assassin est trop souvent revenu sur les lieux du crime, en mimant à l'excès son geste originaire, en laissant trop de traces, trop d'indices. En cela, il rappelle la leçon d'Edgar Allan Poe dans *La lettre volée* : c'est l'abondance même des preuves qui nous empêche de nous rendre compte de l'universalité du désir mimétique et du mécanisme sacrificiel.

Épistémologie et conversion

Certains ont vu dans l'apologétique chrétienne, proposée par les prolongements religieux de la théorie mimétique, le maillon faible de la « cathédrale girardienne », la dimension qu'il faudrait expulser d'une théorie qui sinon serait compatible avec le scepticisme ambiant. Girard montre ici que son discours est plus complexe. Car la théorie mimétique s'oppose au préjugé dominant, des Lumières jusqu'à aujourd'hui, selon lequel le phénomène religieux ne pourrait en aucun cas avoir la pertinence que cette théorie lui attribue dans l'émergence de la culture. Pour ses détracteurs, l'hypothèse girardienne n'est rien d'autre qu'un produit dérivé de son option religieuse, considérée comme vice idéologique de base. C'est oublier, ou vouloir délibérément ignorer, *la présence incontestée de la religion et des institutions dans la construction des premières formes de civilisation connues* et, en général, dans l'histoire de toutes les cultures du monde.

Une telle approche du phénomène religieux n'a donc jamais cessé de déranger. Parmi les divers court-circuits conceptuels que René Girard propose, l'un des plus provocateurs sur lesquels il revient dans ces entretiens, est l'idée de « conversion », non plus pensée comme un simple événement existentiel, mais bien cette fois comme un véritable présupposé scientifique. Banni depuis longtemps de toute réflexion philosophique, ce terme devient en effet épistémologiquement crucial dans le cadre de la théorie mimétique. Comme on pouvait déjà le lire dans *Mensonge romantique et vérité romanesque* (1962), cette notion s'impose avant tout comme une critique explicite du sujet, c'est-à-dire de l'autonomie

présumée de l'individu moderne par rapport à la pléthore de modèles avec lesquels il doit interagir.

Ce présupposé d'une autonomie du sujet, à la fois idéaliste et romantique, a beau avoir été amplement déconstruit par un siècle de discussions critiques et philosophiques (structuralisme, poststructuralisme, herméneutique), il demeure encore très ancré dans nos comportements individuels : nous avons toujours tendance à nous croire libres dans nos choix ou nos convictions et à ne jamais admettre nos rapports de rivalité intimes. Nous déconstruisons tout, sauf notre certitude d'être autonomes et que les persécuteurs seront toujours les autres. L'individualisme méthodologique ne s'applique pas qu'aux sciences économiques, mais bien à de nombreuses autres disciplines. Rationaliser la position du sujet est une pratique fréquente à laquelle la théorie mimétique adresse une critique globale. Se convertir signifie alors être pleinement conscients que nous sommes toujours en proie au désir mimétique et que nos choix ne sont pas aussi libres que nous le croyons. La théorie mimétique a donc une dimension éthique, grâce à laquelle nous percevons les limites de nos comportements et de notre connaissance.

On le voit, le concept de conversion réfute toute simplification, puisqu'il remet en question la séparation fictive entre sujet et objet de l'enquête anthropologique : nous sommes *en même temps* sujets et objets du désir mimétique. Reconnaître la théorie girardienne, c'est accepter une série de présupposés ayant des conséquences directes pour le sujet qui en parle, et utiliser sa propre expérience pour sonder dans les faits la plausibilité de l'hypothèse en question. Mais l'auto-indulgence envers nos comportements mimétiques et nos histoires de persécutions personnelles nous empêche souvent de commencer, même seul à seul, à discuter ces perspectives.

Christianisme et postmodernité

Le même paradoxe apparaît quand on aborde l'impact du christianisme sur l'histoire de l'Occident, autre grand « scandale » de la théorie girardienne, surtout au regard de cette « allergie » au religieux exprimée depuis toujours par les sciences sociales et naturelles. Si ces dernières sont bien *constituées sur ce refus même,* René Girard n'a pas de mal à montrer comment le christianisme est encore la science humaine la plus féconde. Reprenant les paroles de Simone Weil pour qui « avant d'être une théorie de Dieu, une théologie, les Évangiles sont une "théorie de l'homme", une anthropologie », il soutient que le christianisme n'est autre que « la prise de conscience culturelle et morale de la nature sacrificielle de notre culture et de notre société ». Les Évangiles permettent ainsi de lire dans la mythologie et les Écritures la prise de conscience progressive de l'origine violente de l'ordre culturel. *Le sacrifice du Christ représente le moment de rupture de l'équilibre qui maintenait stable, récurrent et mythique le mécanisme symbolique et religieux sur lequel se fondaient les sociétés archaïques.* Le christianisme est le point culminant d'une phase de développement

anthropologique, qui voit l'homme aux prises avec le danger contagieux de la violence interne à la communauté, et qui ne réussit à y porter remède qu'en trouvant toujours de nouveaux boucs émissaires – jugés coupables, mais en fait innocents : « Il vaut mieux qu'un seul meure plutôt que l'entière communauté », récite la logique sacrificielle. « Ils m'ont haï sans raison », révèle le Christ (Jn 15,25). Le christianisme représente donc pour l'évolution culturelle humaine, ce que la culture a représenté pour la sélection naturelle (quand l'homme n'est plus victime du mécanisme aveugle de sélection darwinienne, mais commence à s'en affranchir). La séquence chrétienne représente le moment où l'homme se libère de la nécessité de recourir à l'immolation de boucs émissaires pour clore les conflits et les crises communautaires, le moment où l'homme devient conscient de l'innocence de ces victimes.

Aussi René Girard met-il en évidence un paradoxe extraordinaire : la culture occidentale, alors même qu'elle semble vouloir se libérer définitivement des contraintes religieuses et confessionnelles – par une « expulsion » rationaliste du religieux –, *révèle ses racines les plus profondément chrétiennes*. Tout l'horizon idéologique de la culture contemporaine est en effet bâti autour de la centralité de la victime : victimes de l'Holocauste, victimes du capitalisme, victimes des injustices sociales, des guerres et des persécutions, du désastre écologique, des discriminations raciales, sexuelles, religieuses… Or c'est le christianisme qui a placé la victime innocente au cœur de nos discours.

Si toutefois le mécanisme sacrificiel ne peut plus fonctionner dès lors qu'en ont été révélés l'injustice et l'arbitraire, la société moderne se trouve, dans une perspective évolutive, engagée dans une nouvelle phase. L'histoire devient en effet un laboratoire où s'élaborent de nouveaux mécanismes d'équilibre et de stabilité. La rupture de tout *dharma,* de toute hiérarchie et de toute segmentation sociale rigide, fondée sur des présupposés religieux ou sacrés, fait replonger l'homme dans la fluidité mimétique du social, des scandales et des oscillations du désir et de la haine. Si le marché et le capitalisme avancé, les institutions démocratiques, la diffusion des outils technologiques et médiatiques montrent que la compréhension chrétienne de la réalité s'est partout diffusée et a imposé la sécularisation du monde, ils incarnent aussi une époque où la fausse transcendance ne protège plus l'homme. D'où l'utilisation de structures de « contention », qui, en se fondant sur des formes de transcendance sécularisée (idéologie démocratique, technologie, spectacle médiatique, marchandisation des rapports individuels) réussissent à retarder l'événement apocalyptique, seul horizon du processus de dissolution de l'ordre religieux.

René Girard, on le verra dans les pages qui suivent, ne propose pas pour autant un schéma du destin prochain de l'humanité. Il n'élabore pas de grand roman prophétique. Il met au contraire en garde contre toute interprétation de la réalité contemporaine qui ne tiendrait pas compte des ambiguïtés du développement social et politique. Ce dernier ne peut se réduire à des formules lapidaires (postmodernisme, nihilisme, fin de l'histoire). Les conflits actuels et la dérive fondamentaliste des acteurs du terrorisme international (en Occident comme en Orient) constituent une preuve de la validité anthropologique encore trop méconnue de la théorie

mimétique. Les idées de René Girard représentent, à ce titre, une pierre d'achoppement inévitable pour la compréhension du monde contemporain, surtout en ce qui concerne la question de plus en plus épineuse de la violence collective, politique et religieuse.

Force est enfin de constater que cette pensée a pris, au cours des dernières années, des accents très nouveaux. Il faut en tenir compte pour que l'œuvre de Girard soit perçue dans sa vraie dimension. Longtemps, l'auteur de *La violence et le sacré* a, par exemple, soutenu que le christianisme définissait un espace non sacrificiel, la constitution d'un ordre exempt de violence. Dans ses derniers livres, *Je vois Satan tomber comme l'éclair* et *Celui par qui le scandale arrive,* plus nettement encore dans le présent ouvrage, il réévalue cette position à travers une relecture attentive du « jugement de Salomon » : nous vivons tous au cœur de dynamiques mimétiques et conflictuelles et la définition d'un espace non sacrificiel est illusoire. La conflictualité, loin de nous être étrangère, est ce qui nous est le plus propre. Il ne faut pas voir là, évidemment, une justification naïve de la violence, mais un constat lucide de son caractère radical. C'est seulement à partir de cette conscience que nous pourrons cohabiter avec ce qui, à la fois, définit l'homme et le met en échec.

Pierpaolo Antonello, João Cezar de Castro Rocha

I. La « vie de l'esprit »

1. « Depuis le commencement… »

René Girard, nous aimerions commencer par votre histoire personnelle et intellectuelle. Pourriez-vous nous raconter votre enfance ?

Je suis né le 25 décembre 1923, à Avignon. Mes parents m'ont prénommé René Noël Théophile. J'ai vécu une enfance dépourvue de luxe mais heureuse, dans une famille normale du sud de la France. J'avais quatre frères et sœurs, et j'étais le deuxième. Mon père était conservateur de la bibliothèque et du musée d'Avignon. Plus tard, il devint conservateur du palais des Papes. Il avait fait ses études à l'École des chartes, et c'était un historien local, l'auteur du livre le plus sérieux sur la cité des papes : *Évocation du vieil Avignon,* paru aux éditions de Minuit. Ma mère était, elle aussi, une intellectuelle. Elle s'intéressait à la musique et à la littérature. Je crois qu'elle a été la première ou une des premières femmes à obtenir le baccalauréat dans le département de la Drôme. Mon père était en partie d'Avignon, en partie du centre de la France. On ne parle plus la langue d'oc en Avignon, et je n'en connais que quelques mots.

Mon père était républicain et anticlérical, de tendance radicale-socialiste, au sens de la Troisième République, c'est-à-dire modéré. Ma mère, elle, était catholique, et venait d'une famille plus élevée socialement, mais aussi plus conservatrice. Rien de plus courant dans la France méridionale de l'époque qu'un père anticlérical et une mère royaliste de tendance Action française, mais sans fanatisme ni d'un côté ni de l'autre. Mon père était un observateur lucide qui nous a annoncé, dès la déclaration de guerre, que la France se battrait presque seule et qu'elle serait battue. Cela ne l'empêchait pas d'être patriote, et dès le 18 juin 1940, toute la famille était à l'écoute de la radio de Londres, ardemment gaulliste.

Vous n'avez pas eu une éducation religieuse ?

Ma mère était une bonne catholique, orthodoxe mais libérale ; un esprit libre. J'ai personnellement cessé d'aller à l'église vers l'âge de douze ou treize ans. Je n'y ai remis les pieds qu'à trente-huit ans. Élevé lui-même au collège des Jésuites d'Avignon, mon père a envoyé ses enfants au lycée républicain, mais nous suivions les cours de catéchisme. Ma mère aimait François Mauriac. Elle connaissait l'italien et nous lisait le roman d'Alessandro Manzoni, *Les fiancés.* Nous lui demandions surtout de nous relire l'épisode de la peste, qui nous fascinait.

Pourriez-vous évoquer vos années de formation ?

J'ai passé mon baccalauréat en 1940. En 1941, je voulais passer l'examen d'entrée à l'École normale supérieure.

Pour préparer le concours, je suis allé à Lyon, où mon frère faisait ses études de médecine. J'ai eu du mal à supporter cette vie : dans la France dite non occupée, les conditions matérielles étaient très dures. Je suis donc rentré à Avignon, et mon père m'a proposé de tenter l'admission à l'École des chartes, dont il gardait un excellent souvenir. Mon unique souci était de retarder ma sortie hors du nid familial et j'ai accepté. Paris s'est vite révélé dix fois pire que Lyon et je serais bien retourné à Avignon, mais c'était impossible. La coupure de la France en deux (maintenue même après l'occupation de la zone libre) interdisait aux Méridionaux de rentrer chez eux, sauf pour les vacances scolaires. C'est grâce aux Allemands que j'ai obtenu mon diplôme d'archiviste-paléographe.

Je n'étais pas heureux à l'École des chartes, trop purement érudite pour moi. Vivre loin de sa famille était alors compliqué, surtout durant les deux dernières années de la guerre. En même temps, je n'arrivais pas à « me trouver », parce que je n'avais pas vraiment conscience de m'ennuyer à l'École des chartes, incapable que j'étais de la comparer à aucune autre expérience. Les cours, pour la plupart, ne consistaient qu'à nous présenter sèchement une succession de faits.

Aviez-vous déjà un intérêt pour la littérature ?

Au lycée d'Avignon, j'avais des amis qui s'y intéressaient beaucoup, mais leurs goûts étaient ceux de la dernière période du surréalisme. Nous dominant majestueusement, il y avait René Char. À l'époque, il était colonel dans les FTP, Francs-Tireurs et Partisans, la branche communiste de la Résistance, et les plus jeunes autour de lui l'idolâtraient. Je ne pouvais pas participer à ce culte. Mon premier intérêt littéraire a été Proust, mais le groupe dont je faisais partie considérait le roman en général, et cet auteur en particulier, comme horriblement démodé et dépassé. Char a désapprouvé le fait que je parte aux États-Unis, même si je pensais ne devoir y rester que deux ans. Il voyait dans ce choix une sorte de trahison. En un certain sens, il avait raison. Mais l'atmosphère intellectuelle et esthétique dans laquelle je me trouvais m'était étrangère. Sans l'admettre franchement, sans le comprendre même, je voulais échapper à tout cela.

Aviez-vous des contacts avec d'autres intellectuels ou d'autres écrivains ?

René Char était un ami proche d'Yvonne Zervos, la femme de Christian Zervos [2], un grand spécialiste des arts plastiques, anciens et contemporains, mais aussi marchand d'art à Paris. Il était l'ami de Picasso, Braque et Matisse. Grâce à René Char, j'ai été invité, avec mon meilleur ami de l'époque, chez les Zervos, dans leur splendide appartement de la rue du Bac, où l'on trouvait d'immenses toiles cubistes de Picasso et de Braque, ainsi que d'autres œuvres de l'école de Paris.

Nous étions très impressionnés, bien sûr. Mon ami était un jeune poète,

disciple de Char, et son père était un politicien communiste qui, après la Libération, est devenu un des adjoints au maire d'Avignon, chargé de l'art et de la culture. Je vous ai dit que mon père était conservateur du palais des Papes. Zervos désirait exposer là des tableaux. Il fit de mon ami et de moi les organisateurs officiels de l'exposition, pour s'assurer la collaboration de nos deux pères qui était indispensable à la réalisation de ce projet.

Afin d'amener des visiteurs à Avignon, Zervos eut aussi l'idée de proposer à Jean Vilar la création d'un festival de théâtre dans le même palais des Papes. Tout se passa comme il l'avait prévu : l'exposition fut un succès, et le festival de théâtre aussi puisqu'il existe encore !

L'idée de participer à un projet d'une telle ampleur nous plongeait, mon ami et moi, dans une véritable ivresse mimétique ! Je me souviens de notre visite dans l'atelier de Picasso, quai des Grands-Augustins, et d'avoir chargé avec mes amis dans une camionnette douze tableaux que nous avons transportés ensuite jusqu'à Avignon. Picasso aimait beaucoup raconter son premier passage à Avignon. Il venait d'Espagne et se rendait à Paris. Il s'était arrêté au palais des Papes, et, comme il était très pauvre, il avait offert à la concierge de faire son portrait pour cinq francs. Cette dernière avait refusé. À la fin de sa vie, Picasso a souhaité, à cause de cette première exposition, terminer sa carrière dans la grande chapelle du palais des Papes, et il a pu réaliser ce rêve.

La seule chose qui le préoccupait, c'était que Matisse donnât exactement le même nombre de tableaux que lui, et des tableaux aussi importants que les siens. Je me souviens avoir très maladroitement manipulé un tableau de Matisse, ce qui eut pour résultat un trou visible dans une *Blouse roumaine*, qui fut vite réparé !

Durant l'été, Picasso vint à Avignon, conduit par son chauffeur. Il se plaignit avec humour, mais non sans insistance, de l'absence de publicité pour l'exposition sur la route de Paris à Avignon ! Georges Braque passa alors tout un mois à Avignon. Fernand Léger visita l'exposition. Une des causes principales de notre ivresse était le fait d'être en contact quotidien avec des actrices telles Sylvia Monfort et Jeanne Moreau, qui venait de finir ses études de théâtre et était encore inconnue.

Revenons à votre formation. Après l'École des chartes, pensiez-vous devenir conservateur dans un musée ou une bibliothèque, comme votre père ?

Cela aurait pu se faire, mais l'idée de passer ma vie au milieu d'archives médiévales ne m'attirait pas vraiment. J'avais envie de m'évader. La première occasion a été l'offre d'un poste d'assistant de français aux États-Unis : j'ai tout de suite accepté. J'avais d'ailleurs le choix entre deux possibilités. J'aurais pu travailler à la bibliothèque des Nations unies. C'était plus prestigieux en un sens mais je compris vite qu'il s'agissait surtout d'un travail de documentaliste, au service des délégations nationales aux Nations unies, un travail étranger, en somme, à toute recherche personnelle.

N'avez-vous jamais pensé revenir en France ?

Si, bien sûr, mais la rigidité de l'administration française me limitait aux débouchés prévus pour les chartistes et rien d'autre. Une occasion m'a été donnée plus tard par Lucien Goldmann. J'aurais pu obtenir un poste à l'École des hautes études. Goldmann m'a beaucoup aidé après la publication de mon premier livre. Il avait publié sur lui, en effet, un article au titre spectaculaire : « Marx, Lukács, Girard et la sociologie du roman [3]. » Cet article joint à une analyse excellente de Michel Deguy, dans *Critique*, empêcha mon premier livre, *Mensonge romantique et vérité romanesque* [4], de passer tout à fait inaperçu sur la scène parisienne, en 1961. Le pouvoir académique et le prestige de Lucien Goldmann ont vite été « détruits » par le structuralisme. Il était au sommet de sa carrière, et, soudain, il s'est trouvé hors-jeu, démodé. C'était au début de ce grand remue-ménage que les Américains appelaient la « théorie ».

L'autre offre à laquelle j'ai failli dire oui venait de l'université de Fribourg, pas trop grande, calme, proche de la France. Mais j'étais alors à Johns Hopkins, j'avais de bons étudiants et je m'intéressais trop à mes recherches pour prendre le temps de déménager.

Quelles étaient alors vos options politiques ?

Pendant la guerre, mes parents étaient très anti-Allemands, sans pour autant être de gauche. En Amérique, en revanche, le fait d'être un jeune assistant me rendit inévitablement de gauche. J'ai passé ensuite une année en Caroline du Nord, État qui, bien qu'au nord du « vrai » Sud, restait conservateur et ségrégationniste. Mon attitude était donc telle qu'elle devait l'être : j'étais démocrate, naturellement. Je crois que je peux être aujourd'hui considéré comme un marginal. Je me sens très opposé à la « foule mobilisée », au « groupe en fusion » dont rêvait Sartre [5], d'autant que ma théorie du bouc émissaire est vraiment une critique radicale de la foule.

Position très élitiste…

C'est un malentendu. Pendant les révolutions culturelles, tous les incompétents prétendent que ce n'est pas leur médiocrité qui les condamne, mais « l'élitisme ». Il est vrai, certes, que les vrais talents, les individus réellement créateurs sont souvent pris par la foule pour des incompétents. Matisse et Picasso en 1900 passaient pour des incompétents aux yeux de quatre-vingt-dix-neuf pour cent de leurs contemporains. Les artistes et penseurs vraiment originaux courent un risque qu'il est impossible d'éliminer.

Quels sont les philosophes et les écrivains qui vous semblaient importants quand vous êtes parti pour les États-Unis ?

Je ne pratiquais pas beaucoup les philosophes. Je n'imaginais pas non plus que mon intérêt pour Proust déboucherait sur la critique littéraire. Mes études en France s'étaient plutôt mal passées. J'avais commencé par me faire renvoyer du lycée pour mauvaise conduite ! Je me souviens néanmoins d'un roman qui a été pour moi fondamental, même si je l'ai lu longtemps dans une version française abrégée pour les enfants : le *Don Quichotte* de Cervantès.

Quel âge aviez-vous ?

Neuf ou dix ans. C'est tout seul que j'ai appris à lire, et je n'ai jamais appris grand-chose dans les écoles ou les universités. Je suis de tendance autodidacte. Je pense que c'est l'une des raisons pour lesquelles je regarde toujours derrière mon épaule vers un autre domaine de recherche. Je n'ai guère profité ni du lycée, ni de l'École des chartes. J'ai fait ensuite, à l'université d'Indiana [6], un doctorat qui n'avait rien de transcendant. C'était en histoire contemporaine. Ma thèse portait sur l'opinion américaine à l'égard de la France, de 1940 à 1943. J'avais eu l'heureuse idée d'écrire à l'ambassade de France à Washington et je reçus un jour une boîte pleine de coupures de journaux de l'époque sur le sujet. Ma documentation était terminée ! Je me souviens de ces années-là surtout comme des années de lecture intense, grâce à la bibliothèque de l'université, déjà gigantesque, tout entière à ma disposition. Je découvris là la poésie.

Est-ce que vous lisiez déjà Sartre ?

Sartre ne m'a intéressé qu'après mon arrivée aux États-Unis. Je n'ai jamais aimé ses romans, à part *Les mots*. En revanche, le premier ouvrage philosophique que j'ai vraiment compris était *L'être et le néant*, notamment les chapitres sur la mauvaise foi [7]. J'étais trop étonné de comprendre ce que je lisais et trop subjugué pour me demander si j'étais d'accord. Dans le calme et la solitude de l'Indiana, je me mis à comprendre toutes sortes de livres qui m'intimidaient trop à Paris pour ne pas me paraître inaccessibles.

2. « Ce moment capital dans ma vie »

Lorsque vous terminez votre doctorat, vos intérêts intellectuels ne sont pas encore clairement définis.

En effet, je préférais les voitures américaines ! Puis j'ai commencé à donner des cours sur les romans : ce fut là ma première aventure intellectuelle. Lorsque j'ai commencé à lire et à enseigner Stendhal, j'ai été frappé par des ressemblances : la vanité chez Stendhal, le snobisme chez Proust, et déjà chez Flaubert. J'ai compris ensuite que le donquichottisme était à la fois autre chose et la même chose. Et le dostoïevskisme aussi. J'étais sur la voie de la théorie mimétique qui permet de définir des différences à l'intérieur de l'identique, sans renoncer à ce dernier, contrairement à la déconstruction. Écrire une histoire du désir par l'intermédiaire des grandes œuvres littéraires, voilà ce que je souhaitais faire.

Vous avez déjà évoqué cette période : « […] ce moment capital dans ma vie où les grandes lignes de mon œuvre se sont présentées à moi ; c'est très exactement au début de 1959, pendant que je termine Mensonge romantique [8]. »

C'est vrai. Je lisais alors, par séquences, *Le rouge et le noir, Madame Bovary,* et Dostoïevski. Le moment décisif a été ma lecture de *L'éternel mari.* J'ai vu qu'il s'agissait fondamentalement de la même analyse que dans *Le curieux impertinent* de Cervantès [9]. Le fait que la découverte soit la même, alors que d'un point de vue formel, linguistique ou esthétique, les deux textes sont tout à fait différents, fit de moi ce réaliste mimétique que je suis devenu. C'est à cette époque que j'ai sans doute lu le plus de livres, surtout intéressé par les éléments religieux ou sacrificiels que je pouvais y trouver. À vrai dire, je n'ai jamais cessé de lire autour du sacrifice.

Vous dites, dans votre entretien avec François Lagarde, que vous avez perdu votre poste à l'université d'Indiana parce que vous n'aviez pas assez publié [10] [11]. *Est-ce que le « publish or perish » (publie ou péris) américain avait déjà force de loi ?*

Certainement. Comme je n'avais rien publié du tout, j'ai péri, j'ai perdu ma place. Heureusement, je réussis à en trouver une autre sans perdre trop de terrain sur le plan universitaire et je me mis à publier article sur article ; sur le poète Saint-John Perse d'abord ; puis sur Malraux. J'étais influencé par sa *Psychologie de l'art.* Il y a dans ce livre des télescopages entre l'art primitif et la Seconde Guerre mondiale, qui m'éblouissaient. Je partageais sa passion pour le monde archaïque, elle-même à l'origine de *La violence et le sacré*[11]. Et j'étais un peu traumatisé par l'expérience de l'Occupation, mais pas assez pour être paralysé.

Dans votre travail comme dans votre vie, on trouve en permanence ce sentiment que vous avez de ne pas faire partie de votre entourage. À Avignon, vous n'étiez pas à l'aise parmi vos amis ; Européen exilé aux États-Unis, vous avez ressenti ce que c'est qu'être un étranger ; au début de votre carrière universitaire, vous n'apparteniez pas à la discipline littéraire, et plus tard vous avez opté pour des recherches anthropologiques. Comment expliquez-vous cette constante envie de bouger ?

Il est vrai que j'ai tendance à ne jamais croire aux compartiments où s'enferment les chercheurs, mais je ne suis pas un marginal, au sens classique du mot. Je ne me suis en effet jamais senti *rejeté,* comme tant d'intellectuels qui aiment donner d'eux cette image. C'est peut-être parce que j'avais, que j'ai toujours d'ailleurs, le sentiment profond de transporter mon enfance avec moi. J'ai eu une enfance très heureuse, et j'ai toujours essayé de m'entourer des réalités de cette période de ma vie. Des choses simples, comme la nourriture, ou ma version abrégée du *Don Quichotte,* les romans de la comtesse de Ségur. Je suis [12] donc une sorte d'électron libre, mais je ne me sens pas exclu. C'est sans doute la raison pour laquelle je n'ai jamais réussi à perdre l'accent français ! Mon lieu d'élection n'est pourtant pas ma Provence natale, trop admirée et célébrée pour ne pas me paraître un peu évaporée. Je m'y sentais *underprivileged* par rapport aux enfants qui allaient faire du ski au mont Ventoux et dont les parents avaient des automobiles. Ma terre d'élection c'est la région montagneuse et austère où nous passions d'immenses vacances, entre la Chaise-Dieu et Ambert-en-Livradois.

Ne pensez-vous pas qu'il peut y avoir un avantage intellectuel à être en marge ?

Il y a un avantage, nous semble-t-il toujours, à être tel qu'on est. Mon extériorité relative est visible, je pense, dans mes livres les plus caractéristiques : *Mensonge romantique* et *Shakespeare, les feux de l'envie*, Surtout dans les parties sur les rapports mimétiques. C'est peut-être là le cœur de mon travail, dont les aspects anthropologiques et religieux sont les prolongements.

Quand je suis passé de la littérature à l'anthropologie, je l'ai fait en autodidacte. C'est pourquoi j'ai mis tant d'années à écrire *La violence et le sacré* : j'avais dû entre-temps devenir anthropologue. [13]

Dans votre essai sur Malraux, vous montrez que ses métaphores sont prises dans l'Histoire. Cela va bien, semble-t-il, avec votre conception du réalisme [14].

Oui. J'ai toujours été réaliste sans le savoir. J'ai toujours cru au « monde extérieur », et à la possibilité de le connaître. Aucune discipline commençante n'atteint de résultats durables si elle n'est pas fondée sur un réalisme de bon sens. J'étais si réaliste que je ne soupçonnais pas à quel point on l'était peu dans le monde intellectuel. Le vieil idéalisme allemand a fourvoyé toute la culture européenne. Je ne suis pas pour autant favorable au pragmatisme, lié à une conception de l'action que je trouve dénuée de fondement. Je m'intéresse aux schémas de pensée et j'ai la conviction que les meilleurs d'entre eux révèlent le réel. La barrière du langage pose un problème, bien sûr, mais pas forcément insoluble. Je suis certain que les ingénieurs préposés aux inondations du Nil dans l'Égypte ancienne et les agronomes de l'Ouest américain, s'ils pouvaient se rencontrer, après quelques tâtonnements, se comprendraient parfaitement. Ce que la déconstruction déconstruit très bien, c'est l'idéalisme allemand, qui n'est pas le réel.

3. Mensonge romantique et vérité romanesque

Y a-t-il déjà des traces de la théorie mimétique dans les articles que vous avez publiés avant Mensonge romantique et vérité romanesque ?

Je me souviens d'un article sur « Valéry et Stendhal [15] ». C'était une défense de Stendhal, que Valéry attaquait en l'accusant de mauvaise foi. Il y a déjà des éléments mimétiques dans mes arguments contre Valéry. Ce dernier défendait une conception solipsiste de la vie intellectuelle, avec beaucoup plus de mauvaise foi, à mon sens, que Stendhal, qui, lui, met en scène la vanité de façon explicite.

Vous arrivez en 1957 à l'université Johns Hopkins – un moment clé dans votre carrière.

Oui, et j'y suis resté onze ans, jusqu'en 1968. Johns Hopkins a une grande tradition. Elle a été créée sur le modèle des universités de troisième cycle allemandes. C'est là que j'ai rencontré Léo Spitzer [16], et des critiques littéraires de langue française comme Georges Poulet et Jean Starobinski.

Léo Spitzer a lu le manuscrit de *Mensonge romantique,* et m'a signalé les rapports avec le petit livre de Max Scheler intitulé *Ressentiment*[16]*,* le mot français employé déjà par Nietzsche. J'avais déjà lu ce livre quelques années auparavant, mais sans trop repérer les liens avec mon travail. J'ai ajouté des citations de Scheler, sous l'influence (mimétique) de Léo Spitzer [17] [18].

Georges Poulet a également lu mon manuscrit et a réagi avec une certaine violence. J'ai reçu une lettre de quinze pages, très serrées et brûlantes d'hostilité, et qui disait qu'on ne pouvait pas traiter la littérature de cette façon. J'étais content, au fond, d'une réaction qui confirmait à mes yeux la valeur de protestation de mon réalisme mimétique.

Comme si vous étiez, vous, le Sainte-Beuve du XX^e^ siècle !

Oui, un mélange de Sainte-Beuve et de Freud ! Georges Poulet détestait Freud, et percevait ma théorie comme une variante de la psychanalyse. Sa lettre était sévère, et elle aurait pu décourager un débutant. Je savais évidemment qu'il n'aimerait pas mon livre, mais je voulais avoir sa réaction, mon essai s'opposant au genre d'esthétique individualiste qu'il défendait. Je devinais que *Mensonge romantique* déplairait aux critiques qui voyaient la littérature comme « un monde en soi », n'appartenant qu'à l'auteur, création pure étrangère à la société ! L'œuvre de Georges Poulet était un bon exemple de ce genre de critique.

Mensonge romantique et vérité romanesque *était pour vous une… critique de la nouvelle critique dans le style américain ?*

Un peu. En particulier une critique des chercheurs comme Poulet, capables d'écrire un livre sur les cercles chez Flaubert et de s'étendre longuement sur les ronds que décrit dans le sable le parapluie de Madame Bovary [19] [20] ! Le succès de ce type d'essais permet de comprendre pourquoi les départements de littérature américains étaient mûrs pour la déconstruction. Celle-ci exerça une influence salutaire au début, parce que les tenants de la « nouvelle critique » étaient très anti-intellectuels, ne connaissaient pas la philosophie : ils s'en passaient tout simplement. Ce que la déconstruction a apporté dans les premiers temps, c'est un retour à la philosophie, une perspective élargie, une réhabilitation de la pensée. Les premières années ont représenté une sorte de libération par rapport à cette « nouvelle critique », même si, sous beaucoup d'aspects, il s'agissait d'une radicalisation des mêmes tendances.

Pendant que vous écriviez Mensonge romantique, *puis* La violence et le sacré, *aviez-vous d'autres interlocuteurs privilégiés, comme Léo Spitzer, qui réagissaient à vos recherches ?*

John Freccero, qui étudiait Dante, a été pour moi un ami très cher qui m'a initié à Dante. Il terminait son doctorat avec Charles Singleton, autre spécialiste de cet auteur, qui était retourné cette même année de Harvard à Johns Hopkins[15] Singleton m'a beaucoup aidé sur le plan universitaire. J'étais à Johns Hopkins en tant que professeur associé, mais, après la publication de *Mensonge romantique*, Singleton m'a fait nommer professeur. Alors que Freccero avait achevé sa thèse sur l'angélologie dantesque, il

s'intéressa à mon livre et nous en avons beaucoup discuté [21]. Puis, quelque temps après, j'ai donné des cours à des étudiants de troisième cycle très doués, comme Eugenio Donato, Éric Gans et Andrew McKenna [22]. J'ai aussi rencontré Cesareo Bandera, un spécialiste de Cervantès et de Calderon, qui travaille dans la même veine que moi [23], avec lequel je suis devenu ami, un peu plus tard, à l'université de Buffalo. Bandera, lui, m'a initié au Siècle d'or espagnol.

En octobre 1966, vous avez organisé à l'université Johns Hopkins, en collaboration avec Richard Macksey et Eugenio Donato, un colloque international prestigieux : « Les langages de la critique et les sciences de l'homme. » Y ont participé Lucien Goldmann, Roland Barthes, Jacques Derrida, Jacques Lacan et bien d'autres. On dit même que ce colloque aurait introduit le structuralisme en Amérique…

C'est un peu vrai. Paul de Man était venu de Yale pour assister à ce colloque. Jacques Lacan faisait le clown avec tout le monde d'une façon très calculée et très drôle. Lacan voulait à tout prix parler anglais, alors qu'il ne connaissait pas cette langue ! Il était au mieux de sa forme et les littéraires se laissaient séduire, mais les psychiatres restèrent indifférents.

Quand Freud est arrivé aux États-Unis, en voyant New York il a dit : « Je leur apporte la peste. » Il avait tort. Les Américains n'ont eu aucun mal à digérer une psychanalyse vite américanisée. Mais en 1966, nous avons vraiment apporté la peste avec Lacan et la déconstruction… du moins dans les universités ! Au point que je me suis senti soudain aussi étranger à Johns Hopkins qu'à Avignon au milieu de mes amis post-surréalistes. Un an plus tard, la déconstruction était déjà à la mode. Cela me mettait mal à l'aise. C'est la raison pour laquelle je suis parti pour Buffalo en 1968.

Cette rencontre n'en a pas moins connu un grand succès.

Oui, nous avions reçu un appui généreux de Johns Hopkins et de la Fondation Ford. Les actes de ces journées ont été le best-seller de la Johns Hopkins University Press [24] pendant plusieurs années. Beaucoup de gens voyaient ce colloque comme un événement fondateur. Toutes les sommités sur le sujet étaient là, excepté Claude Lévi-Strauss. Quand il a annulé son voyage, je ne savais pas qui inviter, et j'ai appelé Michel Deguy. Il m'a dit que Jacques Derrida allait publier des essais marquants dans les deux prochaines années et nous l'avons invité [25]. Il était le seul, en fait, à tenir tête à Lacan, et la conférence de Derrida à Hopkins est, me semble-t-il, un de ses meilleurs essais [26].

Avez-vous fait part à ces chercheurs des idées que vous étiez en train de mettre en place pour La violence et le sacré ?

Non, c'était une affaire personnelle étrangère à l'esprit de ce groupe. C'est Eugenio Donato qui m'avait conseillé de lire les anthropologues anglais chez qui, me promettait-il, je trouverais de nombreux exemples de désir mimétique. Je ne sais plus lequel j'ai lu en premier, peut-être Frazer – et ce fut une illumination. C'est sans doute l'expérience intellectuelle la plus forte de toute ma vie. Je passais d'un auteur à l'autre sans

m'interrompre jamais : Tyler, Robertson-Smith, Radcliffe-Brown, Bronislaw Malinowski, etc., et de nombreuses monographies sur des cultures particulières. Je prenais des notes sur les points mimétiques qui m'intéressaient et j'ai repris tout cela dans *La violence et le sacré*. J'ai développé l'idée du meurtre fondateur entre 1965 et 1968, mais le livre n'a été publié qu'en 1972.

Vers les années 1963-1964, avant que je me mette à lire de l'anthropologie, j'ai lu les tragiques grecs et je me suis longuement intéressé au mythe d'Œdipe. Là aussi, je voyais le désir mimétique à l'œuvre. *La violence et le sacré* reflète tout cela : Œdipe d'abord, puis *Les bacchantes* d'Euripide, qui ont joué un rôle essentiel dans l'idée du lynchage fondateur. Je me souviens avoir lu en public au Centre de Royaumont un article sur Œdipe et le désir mimétique [27]. Lucien Goldmann ne l'a pas du tout apprécié ; de son point de vue, le désir et la rivalité mimétique étaient caractéristiques « de la phase impérialiste du capitalisme occidental ». Cet élargissement à d'autres formes culturelles dérangeait sa vision du monde. Mais Theodor Adorno était là et il s'est montré très curieux à ce sujet.

Comment le réaliste que vous êtes, croyant en la « vérité » des faits, a-t-il pu être l'un des principaux acteurs du débat théorique dans ces années-là sans pour autant subir l'influence des courants dominants – l'herméneutique et le post-structuralisme, par exemple – pour lesquels il n'existe que des interprétations, et qui déclarent que nous ne pouvons avoir accès à la « vérité » ? Est-ce avec du bon sens, une certaine naïveté philosophique, une sorte d'humilité ou de sagesse que vous avez élaboré votre théorie ?

La « naïveté » philosophique est une bonne formule. La capacité à être surpris est considérée avec raison comme la première émotion scientifique. Il y a une attitude « blasée » chez un anthropologue comme Lévi-Strauss. Je trouve cette attitude antiscientifique, et elle m'est tout à fait étrangère. Je suis très curieux ; et de toute évidence la curiosité et la compréhension sont liées. J'ai toujours l'impression que le livre que je suis en train de lire va bouleverser mon existence entière. Du point de vue mimétique, il faudrait savoir critiquer la position du sujet, sans bien sûr effacer la position de l'observateur. Cette dernière est essentielle dans une perspective épistémologique, même s'il faut se jeter soi-même dans le bouillon ! Alors que les déconstructionnistes, eux, sont des philosophes qui se collettent non pas avec l'anthropologie, mais avec toute la tradition idéaliste de la philosophie moderne, de Descartes à Heidegger.

4. Des choses cachées depuis la fondation du monde

Vous partez donc en 1968 à Buffalo, siège de l'université d'État de New York. L'événement le plus important pour vous a sans doute été la publication de La violence et le sacré *en 1972. Comment ce livre a-t-il été accueilli ?*

Pas aussi bien qu'on le prétend parfois. Le livre s'est moins bien vendu,

d'abord, que *Mensonge romantique*… Beaucoup de critiques ne voyaient pas le lien entre les deux livres et condamnaient mon abandon de la littérature pour l'ethnologie. Ils ne voyaient pas la continuité des deux livres. Il est vrai que le rôle fondamental du désir mimétique n'était pas mis suffisamment en relief.

Cela dit ; *la traduction anglaise de* La violence et le sacré, *en 1977, a déclenché un vif débat.* Diacritics *a consacré tout un numéro à votre travail***.*

J'ai eu beaucoup de chance : une bonne critique, généreuse, de l'ethnologue anglais Victor Turner est parue dans *Human Nature*[28]. Victor Turner était un grand esprit qui réagissait avec liberté. Il fut le premier à repérer mon « durkheimisme » qu'il rejetait lui-même, mais il voyait dans mon livre la manière la plus convaincante de pousser au-delà de Durkheim tout en restant « durkheimien ». Les milieux littéraires, en revanche, se sont détournés du livre qui leur paraissait étranger au premier, alors qu'en fait il était très proche. On m'accusait alors de trop m'éparpiller. En me regardant de travers, les vieux professeurs me répétaient la formule canonique de la spécialisation américaine qui est une forme de modestie : « *Don't you think you are spreading yourself a bit thin ?* » C'est vous comparer à un trop petit morceau de beurre pour une trop grande tartine. Aujourd'hui, on m'accuse plutôt de répéter toujours les mêmes choses.

Quelle a été la réaction des anthropologues ?

Soit le silence, soit des critiques négatives ; l'idée surtout que mon enquête sur la violence s'enracinait dans mon désir extrême d'attirer l'attention sur moi. Bien entendu, j'étais très désireux d'attirer l'attention sur mon livre, [28] [29] comme tous les auteurs, mais ce désir à lui seul ne m'aurait pas fait écrire *La violence et le sacré.* Une réaction très positive fut celle du Japonais Masao Yamaguchi, qui avait déjà rassemblé autour du mécanisme émissaire toutes sortes d'institutions japonaises. La monarchie, le théâtre et les marionnettes, tout est fondé sur un mécanisme victimaire, qui est le mécanisme génétique de la royauté.

C'est à Buffalo que j'ai vraiment commencé à m'intéresser à Shakespeare. Ma passion pour cet auteur a commencé avec une interprétation du *Songe d'une nuit d'été,* par l'English Royal Theater, que j'ai vue à la télévision. Le contenu mimétique de la pièce m'a sauté aux yeux. Au début de sa carrière, Shakespeare écrit surtout des comédies, parce qu'il commence forcément par le désir et les rivalités mimétiques. Tout est bien qui finit bien. Mais ensuite, j'ai relu *Jules César*, qui est la première tragédie de Shakespeare, où j'ai découvert tout ce que je cherchais. Au lieu d'être la conclusion de l'action, la mort de César intervient au milieu de la pièce, ce qui ne se produit jamais chez les Grecs, mais Shakespeare va plus loin que les Grecs. Sa tragédie est une exploration des conséquences politiques du meurtre de César. Du début à la fin, la mort fondatrice est la préoccupation essentielle de l'auteur. Elle engendre littéralement l'Empire romain, qui, pour Shakespeare, est une monarchie sacrée, c'est-à-dire fondée sur le meurtre collectif de César. Toute la théorie mimétique est présente dans Shakespeare sous une forme si explicite que, chaque fois que j'y songe, l'enthousiasme me ressaisit. [30]

Puisque nous parlons de la fondation de Rome, nous pouvons évoquer Michel Serres, que vous avez rencontré à Buffalo et dont le travail a été important pour la théorie mimétique.

Je l'ai d'abord rencontré à Buffalo, où il est venu plusieurs fois donner des cours. Il avait aussi un poste à temps partiel à Hopkins, et nous nous y sommes retrouvés quand je suis revenu dans cette université, en 1975. Nous avons beaucoup travaillé ensemble au moment de son cours sur Tite-Live, quand il écrivait *Rome, le livre des fondations* [31]. J'assistais à ses cours, et je me souviens très bien de son explication de la roche tarpéienne, et autres incidents dont la signification sacrificielle est évidente.

Tarpeia, la fille de Spurius Tarpeius, un des commandants qui défendent la ville de Rome, a trahi la cité en permettant aux Sabines de l'envahir. Mais au moment de s'emparer de la cité, celles-ci lancent leurs boucliers sur Tarpeia au lieu de la couvrir, comme promis, d'or et de bijoux. Il s'agit donc d'une lapidation. Le rocher de Tarpeia est devenu plus tard un lieu d'exécution, où l'on forçait les condamnés à se jeter de la falaise. La lapidation et le fait de précipiter quelqu'un dans le vide sont des formes très répandues de meurtres rituels. Ce sont des exécutions capitales auxquelles tout le monde participe sans que personne ne soit responsable. Personne n'a de relation directe avec la victime. Il s'agit là d'une peine de mort unanime, une façon d'unir la communauté quand il n'existe encore ni pouvoir central ni système judiciaire pour endiguer le mimétisme conflictuel. Il faut donc un dispositif qui rende la participation unanime possible mais à distance, sans aucun contact polluant avec la victime.

C'est ici que l'État en tant qu'institution trouve son origine. Dans le Lévitique, il est clairement statué qu'il doit y avoir deux témoins, et qu'ils doivent jeter les premières pierres. Une fois que c'est fait, tout le monde doit faire de même. C'est la ritualisation d'un meurtre collectif d'abord spontané, comme tous les rites sacrificiels.

Ceux qui prétendent que la coutume du *pharmakos* a disparu très tôt en Grèce, parce que la Grèce est trop civilisée pour cela, nous racontent des boniments. Dans *Je vois Satan,* j'ai commenté un texte écrit six siècles après la période classique, un panégyrique du gourou païen Apollonius de Tyane, qui décrit la lapidation collective d'un mendiant choisi au hasard. Ce crime odieux est organisé par le gourou lui-même dans le but de « guérir » une épidémie de peste dans la ville d'Éphèse. Les Éphésiens se prennent si bien au jeu qu'après avoir procédé à la lapidation, ils ne reconnaissent pas le malheureux qu'ils ont assassiné sans raison, mais ils voient en lui le démon de la peste qu'ils ont mis hors d'état de nuire. Apollonius et son biographe Philostrate sont très fiers de toute cette affaire [32] [33].

Nous avons parlé de Rome, le livre des fondations, *mais on trouve aussi, dans d'autres livres de Michel Serres, comme* Le parasite, Les origines de la géométrie *et* Atlas[32], *des éléments du mécanisme émissaire.*

L'origine de la connaissance est aussi celle de l'ordre, c'est-à-dire de la classification symbolique. Pour avoir un symbole, il faut une totalité. La religion la fournit, et la religion, en tant qu'institution, émerge à travers le mécanisme victimaire. Le premier symbole, le bouc émissaire, est la source

de la totalité qui organise les relations sociales d'une façon nouvelle. Puis, grâce au rituel, le système devient un processus d'apprentissage. Bien sûr, les sociétés primitives ne répètent pas pour apprendre comme les petits écoliers, elles répètent pour ne plus avoir de violence, mais, en fin de compte, cela revient au même. C'est un processus d'apprentissage par l'expérience qui s'enracine dans une expérience prise comme modèle.

L'événement le plus important de cette période à Johns Hopkins a été pour vous la publication, en 1978, de Des choses cachées depuis la fondation du monde. *Pourriez-vous nous en dire davantage sur la genèse de ce livre et sur la forme choisie, puisqu'il se présente comme un long entretien ?*

Quand j'ai écrit *La violence et le sacré* je voulais, au départ, faire un livre en deux parties, la première sur la culture archaïque et la seconde sur le christianisme, mais j'ai finalement laissé tomber le christianisme – alors que j'avais déjà rassemblé le matériel pour cela. L'achèvement de ce livre restait inaccessible et j'ai décidé de ne publier que la partie sur le religieux archaïque. *La violence et le sacré* est une extension de la thèse du désir mimétique au religieux archaïque. Mon premier livre portait sur le désir et les rivalités mimétiques en littérature, mon deuxième sur le désir mimétique, mais j'ai reporté la définition de ce désir au chapitre six. Éric Gans a été le seul à critiquer cette composition. Il m'a demandé : « Pourquoi seulement au chapitre six ? Ce devrait être le premier, puisqu'il faudrait commencer par le commencement, partir du désir mimétique. »

J'ai commencé par un chapitre sur le sacrifice parce que ce thème allait être le sujet principal du livre. En fait, je ne voulais surtout pas qu'on pût penser que je répétais mon premier livre. C'est pourquoi je n'ai évoqué qu'au sixième chapitre le désir mimétique. De nombreux critiques n'ont pas perçu la continuité entre ces deux essais. Ils se sont focalisés sur la théorie de la victime, qu'ils ont souvent confondue et confondent encore avec le rite du Lévitique. Quant aux anthropologues français, ils m'ont *grosso modo* ignoré. On ne comprenait pas le lien avec mon premier livre, le fait qu'il s'agissait d'une extension de la théorie mimétique à toute la culture. J'ai quelque peu encouragé ce malentendu en ne faisant pas assez ressortir l'essentiel, la rivalité mimétique, la propension extrême des hommes au conflit entre les proches et le prochain, les *voisins* comme dit l'anglais *(neighbours)*. Je ne soupçonnais pas à l'époque le gouffre qui sépare même l'auteur le plus clair (que je n'étais pas) de tous ses lecteurs, même les plus réceptifs, même les plus préparés à entendre ce qu'il y a de neuf dans un livre.

Puis je me suis mis à écrire *Des choses cachées*, parce que je voulais présenter la théorie dans son entier, d'une façon complète. Je voulais qu'il y eût une partie dévolue au désir mimétique, une autre au processus d'hominisation et au religieux archaïque, une autre à la Bible et une dernière partie sur les rapports entre les hommes à la lumière de tout cela. J'ai commencé à écrire ce livre immédiatement, dès 1971, avant même que *La violence et le sacré* fût publié, travaillant alors sans arrêt, sans m'interrompre un seul jour, mais de plus en plus lentement, car à partir de ce livre, j'étais obsédé par ce qui m'apparaissait de plus en plus comme l'impossibilité de se faire comprendre. Non parce que je manquais d'exemples, c'était plutôt le contraire ! Il me fallait juxtaposer ces

exemples et les mettre en valeur, montrer qu'ils s'expliquaient les uns les autres.

Dans le même temps, Jean-Michel Oughourlian, un psychiatre parisien, a pris contact avec moi pour que je fasse partie de son comité de doctorat. Il travaillait sur la dépendance à la drogue et avait découvert la pertinence de la théorie mimétique dans ce domaine [34]. Il est venu ensuite à Baltimore pour faire un long entretien avec moi, qui m'a paru trop mauvais pour être publié. Je lui ai alors proposé de le transformer en dialogue (puis en trialogue…), d'améliorer le manuscrit déjà à demi rédigé. Il fallait compléter le texte et le transformer en une longue suite de questions et de réponses. Le livre n'a pas été écrit avec autant de minutie que *La violence et le sacré* ; mais il ne s'agit pas pour autant d'un entretien improvisé.

En combien de temps avez-vous terminé Des choses cachées ?

En un été. Jean-Michel Oughourlian et un de ses amis, qui est devenu le mien, le psychiatre Guy Lefort, ont passé à Baltimore tout l'été 1977. Il est probable que sans leur aide, j'aurais encore mis au moins un an de plus à finir ce livre. Il était temps d'en finir. À la fin de septembre, le livre était terminé. De tous ceux que j'ai écrits, il est celui qui a eu le plus de succès en France.

Ce qui est vraiment nouveau dans ce livre, c'est la partie centrale sur le christianisme. La plupart de mes idées y sont alors exposées, moyennant deux erreurs rectifiées dans mes deux derniers livres, *Je vois Satan tomber comme l'éclair* et *Celui par qui le scandale arrive.* La première erreur consistait à rejeter le mot « sacrifice » en liaison avec le christianisme. La deuxième, c'est d'avoir expulsé absurdement, sur un coup de tête d'un instant, l'Épître aux Hébreux. Cette expulsion montre à quel point il est impossible de faire quoi que ce soit sans se réconforter à coups de boucs émissaires. Ces expulsions stupides, ces deux grosses bêtises ont d'ailleurs contribué, paradoxalement, au succès du livre. Elles ont fait de moi quelqu'un d'utilisable par la propagande antichrétienne, qui ne se repose jamais. Si on avait su qu'il n'y avait en moi aucune hostilité à l'Église, on se serait méfié de moi. J'apparaissais comme l'hérétique, le révolté qu'il faut être pour rassurer les médias. Si on avait su que je ne me sentais opprimé ni par la phallocratie occidentale, ni même par le pape, on m'aurait laissé royalement tomber.

Oughourlian et Lefort ont-ils apporté des contributions théoriques à ce livre ?

Certainement. Oughourlian a écrit toute une partie du chapitre sur la psychologie interindividuelle : « Hypnose et possession [35] » ; si on examine le texte d'un peu près, la différence de style se laisse repérer.

Dans Un mime nommé désir, *Oughourlian dit que le concept de « psychologie interdividuelle* [36] » *a émergé de ce dialogue.*

C'est exact. Je me souviens très bien de notre discussion au sujet du terme *interdividuel.*

Des choses cachées depuis la fondation du monde *est le livre qui vous a*

ouvert un grand public. Comment a-t-il été reçu dans les milieux universitaires ?

Silence à peu près total.

Ne pensez-vous pas que cette attitude est en train de changer ? Et que les universitaires et les chercheurs ont maintenant besoin d'attirer les médias pour gagner du prestige dans leur milieu ?

Il n'y a rien là de vraiment nouveau. Ce n'est pas à vous qu'il faut dire, je pense, que les intellectuels les plus avides de médias sont presque toujours ceux qui les dénigrent le plus amèrement. Je pense d'ailleurs que le succès médiatique, si satisfaisant qu'il soit pour les bénéficiaires, ne peut pas assurer le succès durable des idées autour desquelles se fait le tintamarre. Les optimistes veulent nous faire croire que finalement ce sont les idées les plus vraies qui triomphent. Je ne suis pas certain qu'ils aient raison.

5. Un chantier ouvert

En 1980, vous partez à Stanford. C'est là que vous avez fondé un centre interdisciplinaire, qui a organisé plusieurs colloques importants.

C'est beaucoup dire. Je n'ai jamais organisé grand-chose. L'organisateur, à cette époque, c'était Jean-Pierre Dupuy. Donald Kennedy, le président de l'université, soutenait les sciences humaines. Nous avons accueilli plusieurs prix Nobel, comme Kenneth Arrow, Ilya Prigogine, et Johannes Salk [37] [38]. Le projet intellectuel à l'initiative de l'Interdisciplinary Center a été conçu par Jean-Pierre Dupuy. Il réfléchissait à l'époque sur le rapport entre la théorie du chaos et la théorie mimétique. Jean-Pierre Dupuy m'a aussi mis en rapport avec le groupe du Centre de recherches en épistémologie appliquée (CREA [39]), notamment Lucien Scubla et André Orléans. C'est lui qui a mis en place, au CREA, le programme interdisciplinaire fondé sur la théorie mimétique. Il a été le premier à voir les rapports entre la théorie mimétique et beaucoup de travaux contemporains. Mais il ne s'est pas borné au rôle de catalyseur.

Puisque nous parlons d'interdisciplinarité, vous avez dit, dans Des choses cachées, *que les rapports de rivalité mimétique généralisent la notion de double contrainte,* double bind *de Gregory Bateson. Avez-vous travaillé ou correspondu avec Bateson ou Paul Watzlawick quand ils étaient au Mental Research Institute de Palo Alto ?*

J'ai rencontré Bateson une seule fois en 1975. J'ai après beaucoup apprécié *La cérémonie du naven* [40]. Ce livre parle d'un unique rituel. Le rituel produit ce que Bateson appelle *a symmetrical schismogenesis,* « une division des formes », qui ressemble beaucoup, il me semble, à ce que j'appelle l'indifférenciation des doubles, dans la crise mimétique à son

paroxysme [41]. Bateson est malheureusement mort en 1980, l'année où je suis venu m'installer à Stanford. Je n'ai lu que plus tard les travaux de Paul Watzlawick [42], qui a participé à nos rencontres de Stanford [43]. Mais il serait excessif de dire que tout cela m'a beaucoup influencé.

*Au colloque de Cerisy-la-Salle, en 1983, votre travail était au centre d'un débat interdisciplinaire. Dans la même veine, le Colloque sur la Violence et la Religion (COV&R**) organise chaque année le même type de rencontres.*

En effet, certains chercheurs se sont intéressés à la dimension interdisciplinaire de la théorie mimétique. Cesareo Bandera par exemple, qui s'intéresse principalement à la littérature. Il y a aussi le père Raymund Schwager qui s'est penché sur la théorie du chaos. Il est venu me voir en France en 1972 et a étudié les aspects chrétiens de ma théorie. Il écrivait un livre comparable à *Des choses cachées,* qui est paru d'ailleurs très peu de temps après [44] [45] [46]. Il est le créateur d'une théologie liée à sa propre théorie du désir mimétique, découverte indépendamment de la mienne. Il est regrettable que ses livres ne soient pas encore traduits en français. Il dirige à Innsbrück un centre de théologie, où se rencontrent des gens comme Josef Newiadomski et Wolfgang Palaver, qui vient d'écrire un très grand livre sur toute la théorie mimétique.

Vous avez publié plusieurs livres après Des choses cachées… *Tous ont éclairé de façon très singulière votre théorie. Nous reviendrons sur certains d'entre eux dans les chapitres qui vont suivre. Vos deux derniers livres,* Celui par qui le scandale arrive [47] [48] *et* La voix méconnue du réel, *sont sortis en 2001 et 2002. Avez-vous d'autres projets à long terme ?*

Oui, bien sûr. J'aimerais rectifier la perspective de mes premiers livres en ce qui concerne les religions archaïques. Je suis donc toujours en train de réécrire le projet dans son ensemble. Je m'intéresse aussi à la mythologie hindoue, et ma lecture récente du *Mahabarata* va peut-être donner quelque chose, mais je n'en suis pas sûr. Le grand indianiste hollandais, J.-C. Heesterman, dans son *The Inner Conflict of Tradition*[*7]*,* fait la généalogie des rites hindous et montre que même les plus étrangers en apparence à la violence s'enracinent en fin de compte dans des violences parfaitement repérables, qu'il définit comme des « razzias ». Tout y fonctionne sur le mode du sacrifice. Nous aurons à reparler, dans ces entretiens, du texte védique.

Enfin, permettez-nous une question sur votre conversion. Lors d'une réunion avec les théologiens de la Libération, qui s'est tenue au Brésil en 1990, vous avez reconnu : « En ce qui me concerne, c'est mon travail qui m'a converti au christianisme. Tous deux sont liés et mêlés. Je n'ai jamais parlé de ma conversion, parce que je n'aime pas la littérature autobiographique, et c'est un sujet difficile à aborder [49]. » *Cependant, dans* Quand les choses commenceront, *un long entretien que vous avez accordé à Michel Treguer, vous vous êtes un peu attardé sur ce sujet* [50]. *Est-ce parce que ce dernier avait cessé d'être dangereux en 1994 ?*

Le mot « dangereux » est excessif. Ce que je veux dire, c'est que ma foi chrétienne entrave la diffusion de la théorie mimétique. Les universitaires se sentent généralement obligés de tenir le religieux à distance, de le

traiter même en pestiféré.

Vous avez expliqué à Michel Treguer que votre conversion était d'abord intellectuelle [51]*. Que vouliez-vous dire par là ?*

Je veux dire que ce sont les résultats de mon travail, ceux que je suis en train de vous exposer, qui m'ont orienté vers le christianisme et convaincu de sa vérité. Ce n'est pas parce que je suis chrétien que je pense comme je le fais ; c'est parce que mes recherches m'ont amené à penser ce que je pense, que je suis devenu chrétien. Cela ne veut pas dire que l'affectif ne joue aucun rôle dans mon christianisme.

Dans votre cas, ce serait la compréhension de la nature mimétique du désir ?

Non, l'essentiel, ce fut la compréhension de mon propre mimétisme. Raymund Schwager a très bien vu que l'adoption de la théorie nécessitait une conversion préalable, parce que l'essentiel pour chacun est de prendre conscience de son propre désir mimétique [52]. La question de l'authenticité existentielle est importante, qui n'est plus la question du désir authentique ou inauthentique. Le désir authentique n'existe pas. Quand, par exemple, Heidegger pense aux autres, il fait toujours référence à la foule. C'est là un début de compréhension du désir mimétique, mais très insuffisant. La définition du désir mimétique est plus radicale. Elle ne comporte aucune exception. Elle renonce à la distinction romantique entre l'authentique et l'inauthentique. Il n'existe pas de désir authentique, et tout désir passe par les autres. Cette suppression de l'illusion d'authenticité implique sans doute la conversion dont parlait Schwager. C'est une conversion grâce à laquelle l'observateur se reconnaît lui-même impliqué dans ses propres observations. Il reconnaît que lui aussi désire mimétiquement. La distinction entre un désir « authentique » et un désir « inauthentique » n'est pas toujours dénuée de fondement, mais lorsqu'elle coïncide avec la distinction entre moi et les autres, elle est plus que suspecte. Elle correspond à un désir inauthentique, mimétique, chez l'observateur, de s'excepter lui-même de la loi qu'il découvre. C'est le schéma « romantique » plutôt que « romanesque ». Martin Heidegger se croit étranger au mimétisme ambiant, au *« Das Man »,* c'est-à-dire au suivisme de ces gens qui croient et désirent tout ce que « on » croit et désire autour d'eux. Et pourtant, au moment où « on » était nazi autour de lui, Heidegger, lui aussi, était nazi.

II.« Une théorie sur laquelle travailler » : le mécanisme mimétique

« *J'avais donc enfin trouvé une théorie sur laquelle travailler.* »

Charles Darwin, *Autobiographie.*

1. Le fonctionnement du mécanisme mimétique

Pour plus de clarté, nous aimerions que, dans ce chapitre, vous exposiez les notions principales de votre théorie. Et, pour commencer, nous voudrions vous demander de bien redéfinir et différencier les notions de désir mimétique et de mécanisme mimétique, telles que vous les avez développées dans vos livres.

L'expression « mécanisme mimétique » recouvre une séquence phénoménale très vaste : elle désigne tout le processus, qui commence par le désir mimétique, continue par la rivalité mimétique, s'exaspère en crise mimétique ou sacrificielle et finit par la résolution du bouc émissaire. Pour expliquer ce parcours, il nous faut commencer au tout début, c'est-à-dire au désir mimétique.

Tout d'abord, il nous faut distinguer désir et appétit.

L'appétit pour la nourriture, le sexe, n'est pas encore le désir. C'est une affaire biologique qui devient désir par l'imitation d'un modèle ; et la présence de ce modèle est un élément décisif dans ma théorie. Si le désir est mimétique, donc imitatif, alors le sujet désire l'objet possédé ou désiré par son modèle. Le sujet évolue soit dans le même monde que son modèle, soit dans un monde différent. Dans ce dernier cas, il ne peut, bien sûr, posséder l'objet de son modèle, et il ne peut établir avec ce dernier qu'une *médiation externe,* comme je l'appelle. Si, par exemple, mon acteur de cinéma préféré – devenu mon modèle – et moi-même, nous vivons dans des milieux différents, le conflit direct entre lui et moi est impossible, c'est ce que j'appelle la *médiation externe* qui ne suscite pas de conflit. En revanche, si je vis dans le même milieu que mon modèle, si celui-ci est vraiment mon prochain, mon *neighbour* (voisin), alors ses objets me sont accessibles. Par conséquent, la rivalité surgit. J'appelle ce type de relation mimétique *médiation interne,* et celle-ci se renforce constamment. À cause de la proximité physique et psychique du sujet et du modèle, la médiation interne engendre toujours plus de symétrie : le sujet tend à imiter son

modèle autant que le modèle l'imite, lui. En fin de compte, le sujet devient le modèle de son modèle, et l'imitateur devient l'imitateur de son imitateur. On évolue toujours vers plus de réciprocité, et donc plus de conflit. C'est ce que j'appelle le rapport des *doubles* [53]. L'objet disparaît dans le feu de la rivalité : la seule obsession des deux rivaux consiste bientôt à vaincre l'adversaire plutôt qu'à acquérir l'objet ; ce dernier devient alors superflu, simple prétexte à l'exaspération du conflit. Les rivaux sont de plus en plus identiques : des *doubles.* La crise mimétique est toujours une crise d'indifférenciation, qui surgit quand les rôles du sujet et du modèle se réduisent à cette rivalité. C'est la disparition de l'objet qui la rend possible, et non seulement elle s'exaspère, mais elle se répand contagieusement aux alentours.

Cette hypothèse contredit la conception moderne du désir, vu comme l'expression authentique du moi. Le désir n'est donc pas quelque chose qui « appartient » à l'individu, il s'agit plutôt d'une convergence des appétits et des intérêts, qui recentrent fortement l'attention sur les objets de la réalité ; et ce « vecteur » est donné par le modèle.

Le monde moderne est archi-individualiste. On veut que le désir soit strictement individuel, unique. Ceci voudrait dire que l'attachement à l'objet du désir serait, d'une certaine manière, prédéterminé. Si le désir est à moi seul, s'il exprime ma nature propre, je devrais désirer toujours les mêmes choses. Et si le désir est ainsi figé, il n'y a pas grande différence entre lui et les instincts. Pour que le désir soit *mobile* – en relation avec les appétits et les instincts d'un côté, le milieu social de l'autre –, il faut ajouter à la sauce une bonne rasade d'imitation. Seul le désir mimétique peut être libre, vraiment humain, parce qu'il choisit le modèle plus encore que l'objet. Le désir mimétique est ce qui nous rend humain, ce qui nous permet d'échapper aux appétits routiniers et animaux, et de construire notre propre identité, qui ne saurait être création pure à partir de rien. C'est la nature mimétique du désir, qui nous rend capables d'*adaptation,* qui donne à l'homme la possibilité d'apprendre tout ce qu'il a besoin de savoir pour participer à sa propre culture. Il n'invente pas celle-ci ; il la copie.

Ce que vous dites est essentiel ; dans le cas de l'autisme par exemple – défini comme une diminution considérable de l'activité relationnelle –, les chercheurs ont maintenant compris que l'imitation est le mécanisme par lequel le petit enfant peut connaître quelque chose des sentiments de l'autre. C'est l'imitation qui fait le premier pont entre soi et l'autre. L'aptitude des bébés à faire le rapprochement entre le comportement de leurs proches et les effets induits par le fait de les imiter est fondamentale pour le développement ultérieur de l'intersubjectivité, de la communication et de la cognition sociale [54]. *Ne pas pouvoir imiter est le signe d'un grave déficit culturel.*

Il est possible que la nature mimétique du désir nous échappe, parce que nous nous reportons peu aux premiers stades du développement humain. Imitation et apprentissage sont indissociables. Normalement, on réserve le mot *imitation* à ce qui est considéré comme *inauthentique* – et ce pourrait être la raison pour laquelle il n'existe pas, dans les sciences humaines, de véritable théorie de l'action psychologique qui expliquerait le comportement imitatif.

Dans un débat sur les hypothèses mimétiques, Paul Ricœur comparait la personne présentant un comportement imitatif à un enfant qui joue, voulant dire par là que cette personne ne maîtrise pas ses actions ; et c'est vrai qu'il y a toujours dans l'imitation un certain degré d'« inconscience [55] ». La plupart des théories, celle de Piaget par exemple, réduisent ces comportements aux premiers stades du développement psychologique de l'individu, et les appliquent rarement à l'âge adulte. Nous ne nous résignons pas à reconnaître ceux que nous admirons lorsque nous imitons. Nous voyons là quelque chose de honteux. Étant donné cette lacune dans la compréhension de la mimésis, je me demande s'il ne serait pas préférable de parler d'imitation en revenant aux principes de la philosophie grecque, à Platon. Quand Platon parle de l'imitation dans *La République,* l'image du miroir apparaît soudain comme l'un des signes de la crise mimétique : il annonce l'apparition des doubles. Platon redoute la mimésis. Il pressent le danger de conflit derrière certaines pratiques imitatives, danger qui n'est pas limité à l'art, mais qui peut surgir à tout instant lorsque deux ou plusieurs hommes sont ensemble[56]. Il ne s'explique jamais là-dessus.

Pourquoi avez-vous choisi le mot mimétisme *plutôt que celui* d'imitation ?

J'emploie les deux mots mais pas tout à fait indifféremment. Il y a moins de conscience dans *mimétisme* et il y en a plus dans *imitation.* Je ne veux pas, comme on risque de le faire, si on repère le mimétisme du désir, passer à l'excès contraire et définir toute imitation comme désir. C'est ce que fait le XX[e] siècle. C'est ce qu'a fait Freud, je l'ai noté dans *La violence et le sacré* [57]. Partout où Freud voit des enfants imiter leurs parents, il s'imagine que même les tout-petits désirent la même chose que leurs parents. Dans *Au-delà du principe de plaisir,* le mot *imitation (Nachahmung)* est partout, et pourtant le concept ne joue aucun rôle. D'après moi, l'une des raisons de la tendance à éluder le concept d'imitation est que celui-ci, amputé de sa puissance conflictuelle, paraît « simpliste » et déçoit l'appétit actuel (très mimétique) de « complexité ». Je suis pleinement conscient de cela : mon premier livre a été victime de cette façon de penser. L'attitude qui consiste à refuser de débattre du concept d'imitation est encore dominante dans notre culture, et la théorie mimétique réagit contre elle. Dans son *Feu sacré,* Régis Debray me consacre quinze pages qui se voudraient féroces, mais sans accéder jamais à la notion de rivalité mimétique. Il me rattache à Tarde et à la tradition d'imitation anodine qui sévit depuis Aristote. J'y reviendrai en conclusion.

Depuis plusieurs années, l'imitation commence tout de même à intéresser les sciences cognitives et la neurologie [58]. *Les psychologues du comportement affirment que les nouveau-nés imitent, d'une façon qui ne peut être expliquée ni par le conditionnement, ni par la mise en place de comportements innés* [59]. *Les neurologues ont découvert une catégorie de neurones intéressante, les « neurones miroirs » : ils sont en activité quand un individu effectue un mouvement particulier, ou quand il observe un mouvement semblable chez une autre personne* [60].

Oui, mais en parcourant cette littérature, vous vous apercevrez vite que l'acquisition et l'appropriation sont rarement perçues comme des modes de comportements susceptibles d'être imités. Les théories de l'imitation ne

parlent jamais de la mimésis d'appropriation ou de la rivalité mimétique. Et c'est pourtant le point le plus important de ma perspective. Pour le rendre évident, il faut penser aux interactions enfantines. L'enfant a une relation de médiation externe, c'est-à-dire une imitation positive, avec les adultes, et une relation de médiation interne, donc de rivalité, avec les autres enfants. Ce n'est pas tant une question de psychologie expérimentale qu'une observation quotidienne. Le premier penseur à avoir défini ce type de rivalité est saint Augustin dans les *Confessions.* Il décrit deux bébés qui ont la même nourrice. Alors qu'il y a suffisamment de lait pour les deux, ils tentent chacun d'obtenir tout le lait, pour empêcher l'autre d'en avoir [66]. Même si l'exemple est un peu mythique à mon avis (les deux nourrissons sont-ils capables de concevoir leur nourrice comme privée de lait, en fonction de leur consommation excessive ? J'en doute), il symbolise très bien le rôle de la rivalité mimétique, non seulement chez les enfants, mais dans l'humanité en général.

2. La rivalité mimétique et les mythes de l'origine

Bien que la mobilité du désir soit un trait qui caractérise l'émergence de l'individu moderne dans l'histoire – processus qui s'est accéléré après la Renaissance –, vous affirmez clairement que le désir mimétique n'est pas une invention moderne.

En effet. Ce qui est significatif des temps modernes, c'est que l'éventail des modèles parmi lesquels se fait le choix est beaucoup plus large. Même s'il y a entre les hommes de grandes différences de pouvoir d'achat, il n'y a plus parmi nous de différence de *caste* ou de classe au sens traditionnel. Toute médiation externe s'est effondrée. Les gens appartenant au plus bas niveau social désirent ce qu'ont les gens au plus haut niveau [67]. Ils pensent qu'ils devraient posséder ces mêmes choses, ils sont harcelés par la même publicité, alors que dans le passé, l'égalité dans le désir restait sans doute inconcevable. L'accès à certains biens et certaines marchandises était très limité ou strictement codifié et contrôlé par des différences sociales et économiques rigides.

Cependant, le désir et la rivalité mimétiques étaient déjà présents, et sont faciles à repérer derrière les mythes et les textes religieux, comme les *Vedas* indiens ou la Bible. Les *Brahmanas,* vastes compilations de rites et de commentaires sur la pratique du sacrifice, sont, à cet égard, passionnants. D'un point de vue descriptif, ils illustrent tout à fait ce que j'appelle la rivalité mimétique. Il faut bien sûr considérer que les mythes racontent des événements réels, mais en les déformant. Ils ne sont jamais la pure fiction que nos contemporains font d'eux. Les mythes organisent un certain savoir – le mot *veda* signifie *savoir/science* –, partiellement faux et partiellement vrai, de tout ce qui touche au désir et au sacrifice.

Pouvez-vous nous en donner des exemples ?

La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas, de Sylvain Lévi, est une

espèce d'anthologie raisonnée des *Brahmanas*, assortie de nombreuses citations traduites en français[68].

D'après ces textes, les hommes, de même que les dieux et les démons, ont été créés par le sacrifice lui-même, qui se fait créateur en la personne de Prajâpati, le plus grand de tous les dieux. Toutes les créatures intelligentes de Prajâpati sont vouées aux rivalités et, par conséquent, aux sacrifices, car seul le sacrifice, nous allons le voir, est capable d'apaiser les rivalités entre ces créatures.

Entre les dieux (Devas) et les démons (Asuras), il y a toujours un objet dont les deux groupes veulent s'assurer la possession exclusive. Il est souvent gigantesque, formidable, à la mesure des antagonistes supposés. Ici c'est la Terre, ailleurs ce sera le Soleil, la Lune, etc. Les dieux et les démons se disputent la création entière. Cet objet est souvent *impossible à partager,* pour la bonne raison que c'est, en fait, d'une abstraction qu'il s'agit, plutôt que d'un objet réel. C'est *Vâc* par exemple, la *Voix,* ou plutôt le langage, que se disputent les Devas et les Asuras, ou encore c'est l'Année, qui signifie le Temps.

Dans de nombreux cas, cependant, les dieux et les démons se disputent des biens faciles à partager, ceux que les hommes, dans l'Inde védique en particulier, se disputent âprement, *le bétail* par exemple. Mais, là aussi, le partage est impossible, car ce que tous convoitent n'est pas un peu ou même beaucoup de bétail, mais le bétail en soi, l'idée abstraite du bétail. Ce ne sont jamais les mêmes objets deux fois de suite. À chaque épisode, en effet, les Devas l'emportent sur les Asuras, grâce au sacrifice qu'ils exécutent mieux que leurs rivaux, et cette victoire rituelle leur assure la propriété de l'objet disputé. Plus on va, plus on comprend que les objets n'ont aucune importance. Ce ne sont que des prétextes à rivalité. Leur acquisition par les dieux, toujours victorieux, signifie simplement que ceux-ci progressent toujours dans leur marche patiente vers l'immortalité et la divinité, que ni les dieux ni les démons ne possédaient encore au départ. Les démons, au contraire, du fait de leurs défaites, s'enfoncent toujours plus dans le démoniaque.

Si l'objet est secondaire, qu'est-ce qui est essentiel dans ces rivalités ? Le tempérament belliqueux des rivaux, leur humeur querelleuse ? Ni les Devas ni les Asuras, la chose est claire, n'aiment la paix. Les dieux – au moins dans les textes traduits par Lévi – sont aussi avides et agressifs que les démons, plus en vérité. Ils réussissent à relancer la rivalité, même dans les circonstances les plus propices à son extinction. L'exemple de la Lune le montre nettement. Elle est l'un des objets que les dieux et les démons désirent simultanément. À la différence de tant d'autres objets, la Lune, tout au moins dans l'astronomie védique, est éminemment partageable. Tous les mois, elle se partage elle-même en une lune croissante et une lune décroissante. Pour éviter une nouvelle rivalité, je suppose, Prajâpati décide d'assigner la première aux Devas, la seconde aux Asuras. On ne saurait imaginer solution plus équitable, mais les Devas n'en veulent pas : « Les dieux eurent un désir : comment pourrions-nous gagner la part des Asuras ? Ils allèrent, adorant, peinant [pratiquant l'ascèse concurrentielle]. Ils virent les rites de la nouvelle lune et de la pleine lune, ils les célébrèrent et ils gagnèrent la part qui était aux Asuras. [69] »

Les dieux désobéissent à leur créateur et principal protecteur. Loin d'être punis, ils sont récompensés car ils « voient » les rites adéquats et ils les exécutent à la perfection. Comme toujours, la rivalité aboutit au sacrifice, et le sacrifice, comme toujours, résout la querelle en faveur des Devas qui emportent la Lune entière, au nez et à la barbe de Prajâpati.

Pour comprendre à quel point la rivalité est essentielle dans ces courts récits, il faut observer, avec Sylvain Lévi, la rigueur et la constance des termes qui la désignent. Dans un premier groupe, le mot consacré est *spardh,* qui signifie très exactement « rivalité » ; dans un second groupe c'est *samyat* qui signifie plutôt « conflit [70] ». Ces termes ont visiblement une valeur technique. C'est à eux que devaient recourir professeurs et étudiants *(brahmacarin)* dans les enseignements sur les sacrifices.

Ce qui m'intéresse dans ces rivalités, c'est le mimétisme qui visiblement les engendre et, par la suite, en devenant réciproque, ne cesse de les exaspérer. Pour en repérer la genèse, il faut examiner le début, toujours semblable, de tous les épisodes ; les deux groupes sont séparés, mais ils ne cessent de s'observer, et dès que l'un des deux désire un objet, l'autre s'empresse de l'imiter ; bientôt, il y a deux désirs au lieu d'un seul, forcément rivaux puisqu'ils ont le même objet. Partout, l'imitation est le moteur de la rivalité.

Cette imitation rend compte de toutes les symétries, de toutes les réciprocités qui marquent nos récits *avant* l'intervention du sacrifice, seul capable d'engendrer une différence décisive, toujours en faveur des dieux. Les démons sont présentés comme presque aussi savants que les dieux, presque aussi exacts dans la pratique rituelle, mais pas tout à fait, et c'est la raison unique de leur dégringolade dans le démoniaque et de l'ascension des dieux vers le divin. Les rivalités recommencent toujours après leur conclusion sacrificielle, non pas parce que le conflit est mal éteint, mais parce qu'il y a toujours de nouveaux objets qui suscitent de nouveaux désirs, et ces nouveaux désirs suscitent de nouvelles rivalités, calmées chaque fois par de nouvelles interventions du sacrifice, longtemps indécises, mais toujours décidées, finalement, en faveur des dieux.

Cette imitation perpétuelle du désir de l'autre qu'on trouve partout dans les *Brahmanas* n'est pas un phénomène réservé aux dieux et aux démons. Il se produit aussi chez les hommes. Cette imitation caractérise toutes les créatures intelligentes de Prajâpati. Elle est visiblement responsable de la violence extrême des rapports entre tous les êtres qui doivent recourir au sacrifice pour résoudre leurs conflits et se différencier les uns des autres. Les dieux sont les parvenus du sacrifice et les Brahmanas conseillent aux hommes de les imiter, c'est-à-dire de recourir aux services de ces spécialistes du sacrifice que sont les brahmanes.

Dans Je vois Satan tomber comme l'éclair[71], *vous affirmez aussi que le désir mimétique et la rivalité sont révélés dans la Bible, où l'on passe d'une simple description à une compréhension plus normative de l'imitation et du conflit.*

Oui, et c'est là quelque chose d'essentiel à mes yeux, c'est le plus essentiel de tout. Dans le livre de la Genèse, le désir est clairement

représenté comme mimétique : Ève est incitée par un serpent à manger la pomme, et Adam désire ce même objet, par l'intermédiaire d'Ève, dans une chaîne mimétique évidente. Il y a aussi un élément d'*envie* dans le meurtre d'Abel par Caïn, et l'envie c'est la rivalité mimétique. Le dernier commandement du Décalogue : « Tu ne convoiteras pas la maison de ton prochain. Tu ne convoiteras pas la femme de ton prochain, ni son serviteur, ni sa servante, ni son bœuf, ni son âne, rien de ce qui est à ton prochain » (Ex 20,17 [72]), interdit très explicitement le désir mimétique. Le commandement énumère tous les objets qu'on ne doit pas désirer, mais s'arrête au beau milieu de cette entreprise, qui se révèle impossible. Pour ne rien omettre, il suffit de mentionner le dénominateur commun de tous les objets désirés : ils appartiennent tous au *voisin*, *au prochain*. En nous interdisant de désirer tout « ce qui appartient à ton prochain », le dernier commandement interdit le désir mimétique. Ce dernier commandement est l'interdit essentiel, celui qui les résume tous. Si on peut respecter celui-là, les précédents ne poseront aucun problème. « Tu ne tueras pas. Tu ne commettras pas d'adultère. Tu ne voleras pas. Tu ne porteras pas de témoignage mensonger contre ton prochain » (Ex 20,13-16). Quatre crimes contre le voisin : le tuer, voler sa femme, voler ses biens, et le calomnier. D'où viennent tous ces crimes ? Le dixième commandement répond : du désir mimétique. Les derniers mots, « rien de ce qui appartient à ton prochain », ne peuvent pas s'interpréter autrement. Ainsi, la notion de désir mimétique est très nettement suggérée dans l'Ancien Testament.

Les Évangiles disent la même chose, mais en termes d'imitation et non plus d'interdit. La plupart des gens pensent, à tort, que le thème de l'imitation dans les Évangiles est limité à un seul modèle, Jésus, qui nous est proposé dans un contexte non mimétique. Mais c'est faux. Nous sommes toujours déjà dans l'univers suggéré par le dixième commandement de Dieu. Jésus nous recommande de l'imiter, lui plutôt que le prochain, pour nous protéger des rivalités mimétiques [73]. Le modèle qui encourage la rivalité mimétique n'est pas forcément plus mauvais que nous. Il peut même être meilleur, mais s'il désire de la même façon que nous, de manière égoïste, avide, nous imiterons son égoïsme, comme lui le nôtre, et nous serons l'un pour l'autre de mauvais modèles, forcément rivalitaires, qui finissent toujours par se battre avec leur imitateur.

3. Le bouc émissaire et l'ordre social

La phénoménologie du désir mimétique que vous venez débaucher concerne d'abord les relations interdividuelles ; mais vous avez souvent montré que le désir mimétique a aussi des effets perturbateurs à grande échelle, puisqu'il peut détruire l'ordre social Pourriez-vous revenir sur ce point ?

Quand la machine mimétique fonctionne dans la réciprocité violente, dans une double imitation, elle accumule de l'énergie conflictuelle qui, bien sûr, a tendance à la répandre de tous les côtés ; au fur et à mesure, le mécanisme devient de plus en plus attirant, mimétiquement parlant, pour ceux qui sont dans le voisinage : si deux personnes se battent pour le

même objet, ce dernier augmente de valeur aux yeux du tiers qui contemple cette rivalité ; il séduit ainsi de plus en plus d'individus autour de lui. Lorsque l'attrait mimétique du rival grandit, l'objet du conflit tend peu à peu à disparaître : il est déchiré, déchiqueté, détruit dans la bagarre de tous les rivaux. Comme je l'ai déjà dit, pour que la mimésis se transforme en pur antagonisme, il *faut* que l'objet disparaisse ou passe au second plan. Quand cela arrive, les doubles prolifèrent, et la crise mimétique s'étend et s'intensifie de plus en plus. C'est ce que le grand politologue anglais Hobbes a repéré et a appelé la lutte de tous contre tous.

La seule réconciliation possible – le seul moyen d'interrompre la crise et de sauver la communauté de l'autodestruction –, c'est la convergence de cette colère et de cette rage collective vers une victime désignée par le mimétisme lui-même et unanimement adoptée. Dans la folie de la violence mimétique, un point de convergence apparaît, sous la forme d'un membre de la communauté qui passe pour la cause unique du désordre. Il est isolé et finalement massacré par tous. Il n'est pas plus coupable qu'un autre, mais la communauté entière est persuadée du contraire. Le meurtre du bouc émissaire conclut la crise, parce qu'il est unanime. Le mécanisme du bouc émissaire canalise la violence collective contre un membre de la communauté choisi de façon arbitraire, et cette victime devient l'ennemi de la communauté tout entière, qui *in fine* est réconciliée.

La nature mimétique du processus est particulièrement visible dans les rituels, où toutes les étapes de cette progression sont répétées. Pourquoi le rituel débute-t-il souvent par un désordre voulu, une crise délibérée, simulée, comme disent les ethnologues, avant de déboucher sur l'immolation rituelle de la victime ? Parce qu'il s'agit de répéter la crise mimétique qui conduit spontanément au mécanisme de la victime unique. Avec l'espoir que cette répétition du mécanisme réitérera son pouvoir de réconciliation.

Pensez-vous vraiment que la résolution victimaire vient après la mimésis d'appropriation et l'escalade des doubles ? La crise ne pourrait-elle pas être provoquée par des circonstances étrangères à la mimésis d'appropriation, une vraie épidémie de peste par exemple ? L'ignorance du fondement biologique de la maladie peut provoquer le besoin de trouver un « responsable » à la crise, et donc la désignation d'un bouc émissaire. Il faudrait alors séparer la phénoménologie du désir mimétique et de la rivalité de celle du mécanisme sacrificiel lui-même.

La crise peut effectivement s'enraciner dans une catastrophe objective : une épidémie, une sécheresse prolongée, une inondation. Mais cette catastrophe objective suscite une crise mimétique, autrement dit l'escalade des doubles, qui va déboucher sur un phénomène de bouc émissaire. Il n'y aurait pas de bouc émissaire si l'on ne passait pas de la mimésis de l'objet désiré, qui divise, à une autre mimésis, qui permet, elle, toutes les alliances contre la victime. Le mécanisme du bouc émissaire repose avant tout sur ce revirement. Pour résoudre une crise, ce qui importe, c'est le passage du désir d'objet, qui divise les imitateurs à la haine du rival, qui réconcilie, lorsque toutes les haines, mimétiquement, se polarisent sur une seule victime. Après la résolution victimaire, cette unanimité persiste, et elle n'entraîne plus aucun conflit, puisque la victime unique polarise,

mimétiquement, toute la communauté. La mimésis rivalitaire et conflictuelle se transforme spontanément, automatiquement, en mimésis de réconciliation. Car, s'il est impossible pour les rivaux de s'entendre autour de l'objet qu'ils désirent tous, ils s'entendent très bien, en revanche, contre la victime qu'ils haïssent tous.

Pour que le mécanisme victimaire se déclenche, il faut d'abord que les conflits mimétiques affectent toute la communauté. La rivalité pour les objets devient si intense que ces objets sont oubliés, ou consommés ou détruits et lorsque les membres de la communauté s'affrontent directement, la haine mimétique pour un seul d'entre eux finira souvent par les réconcilier.

C'est cela. Au départ, les rivalités peuvent avoir des centres de polarisation différents, mais ceux-ci ont tendance à se contaminer les uns les autres, en devenant mimétiquement de plus en plus attirants à mesure qu'ils attirent plus d'ennemis. La mimésis d'hostilité est cumulative. Elle produit une dernière victime qui est unique. S'il y a une seule victime, une fois qu'elle est tuée, la rage ne revient pas, parce que c'est cette victime-là que tout le monde déteste. Il y a donc au moins un moment où la paix est restaurée dans la communauté, qui ne s'attribue pas le mérite de cette réconciliation. Elle y voit le don gratuit de cette victime qu'elle vient de tuer, parce qu'elle voyait en elle un malfaiteur. Voilà donc que cette victime se révèle aussi bienfaitrice. Le bouc émissaire devient divinité au sens archaïque, c'est-à-dire toute-puissante pour le bien et le mal simultanément.

Pouvez-vous expliquer plus clairement la différence entre un fait mécanique et un fait déterministe ?

Le mécanisme mimétique n'est pas déterminé. Le mimétisme peut choisir n'importe quel membre du groupe comme bouc émissaire. Il peut aussi ne rien choisir du tout [74]. C'est là un point essentiel. Je n'ai jamais dit que le mécanisme mimétique obéissait à un déterminisme. On peut supposer que certains groupes archaïques n'ont pas survécu parce que leurs rivalités mimétiques n'ont jamais suscité de victime suffisamment polarisatrice pour les sauver de l'autodestruction. D'autres n'ont peut-être jamais réussi à ritualiser ce phénomène et à créer un système religieux durable. Ce que j'ai toujours affirmé, c'est que l'origine de la culture repose sur le mécanisme du bouc émissaire, et que les premières institutions proprement humaines consistent en sa répétition, délibérée, planifiée.

La victime doit-elle être choisie au hasard ?

Pas forcément. Cela dépend entre autres choses du degré de compréhension des persécuteurs. Et aussi de la victime. La victime peut troubler le jeu. Prenons un exemple : si quelqu'un dénonce le mécanisme du bouc émissaire, et si celui-ci finit par prévaloir, ce fauteur de troubles en sera la victime toute désignée. C'est ce qui s'est produit pour le Christ. Je ne fais donc pas du Christ une victime du hasard, contrairement à ce qu'affirme Hans Urs von Balthasar dans *La gloire et la croix*. Le Christ s'est désigné lui-même à ses persécuteurs en leur reprochant de s'en remettre à la violence et de condamner des victimes innocentes.

Pour en revenir à votre question, il ne faut dire ni que la victime est choisie au hasard, ni qu'elle ne l'est pas. Si on observe attentivement les mythes, on s'aperçoit que les victimes sont trop souvent des infirmes, des êtres handicapés ou aussi des individus étrangers à la communauté, pour avoir été choisies purement par hasard. Le fait d'être affligé d'une infirmité, ou de venir d'ailleurs, augmente les chances d'être sélectionné. Le fait de posséder un ou plusieurs « signes préférentiels de sélection victimaire » augmente les chances de jouer le rôle du « bouc émissaire », sans garantir jamais qu'on le jouera. Un passage du Serviteur de Yahvé (Is 53,2-3) le montre bien :

« […] il a grandi devant nous, […] sans beauté ni éclat pour attirer nos regards, et sans apparence qui nous eût séduits ; objet de mépris, abandonné des hommes, homme de douleur, familier de la souffrance, comme quelqu'un devant qui on se voile la face, méprisé, nous n'en faisions aucun cas [75] . »

Les signes préférentiels sont donnés comme des *raisons* de choisir cette personne, raisons insuffisantes, scandaleuses, mais qui nous empêchent pourtant de parler de pur hasard. Les infirmités, les traits déplaisants, sont pris à tort pour des signes de culpabilité. C'est pour cela que dans les illustrations médiévales, les sorcières sont représentées un peu comme les Juifs dans les caricatures antisémites, avec des traits déformés, bossues, boiteuses. Et si vous vous souvenez des dieux grecs, vous verrez que nombre d'entre eux, loin d'être des Apollons, sont fréquemment handicapés, mutilés, rabougris, disgraciés (Lucien de Samosate a écrit là-dessus un texte parodique, *Tragodopodagra* [76]). Les dieux archaïques sont souvent un peu abîmés physiquement et moralement mais il y a aussi parmi eux des Apollons et des Vénus. On ne peut donc pas faire de règle absolue et le bon sens permet de comprendre pourquoi.

En fait, c'est un mélange d'arbitraire et de nécessité.

Certainement. Là où il n'existe pas de signe propice de victimisation, on choisira un bouc émissaire de toute façon. À l'instant crucial, quelque chose sera interprété comme un signe. Cela peut être n'importe quoi. Et tout le monde pensera avoir trouvé le coupable. D'une certaine manière, le mécanisme du bouc émissaire fonctionne comme une fausse science, une grande découverte, ou une chose soudain révélée que chacun peut vérifier dans les yeux des voisins, et la certitude de la foule s'en trouve renforcée. Hocart parle d'une sorte de « fétichisme » naïf de l'objet physique, considéré comme une preuve directe[1']. Prenez l'exemple de Phèdre, la protagoniste de l'*Hippolyte* d'Euripide : elle se tue après avoir accusé son beau-fils de viol. Pourquoi Thésée est-il si facilement convaincu de la culpabilité d'Hippolyte ! Parce que Phèdre peut exhiber l'épée de celui-ci comme preuve. Dans l'histoire biblique de Joseph, la femme de Putiphar a gardé la tunique de ce dernier, qui semble prouver que le jeune homme a cherché à avoir avec elle une relation sexuelle. Il y a un objet physique qui ressemble à une preuve évidente ; la pièce à conviction numéro un, si l'on peut dire.

Pour expliquer l'escalade, qui fait partie de ce mécanisme du bouc émissaire, on peut dire que celui-ci suppose la collectivisation du phénomène des doubles –

que l'on a vu à l'échelle des individus – et qui conduit à l'indifférenciation du groupe social tout entier. L'indifférenciation refléterait alors au niveau social le mécanisme de l'émergence des doubles.

Oui, plus les gens deviennent indifférenciés, plus il est facile de décider que n'importe lequel d'entre eux est coupable. Le mot *doubles* est en lui-même symbole de désymbolisation et il signifie l'indifférenciation, l'absence de toute différence. Les jumeaux mythiques en sont une métaphore. Ils ont joué un grand rôle dans ma découverte du mécanisme du bouc émissaire. Je me souviens de ma lecture de Claude Lévi-Strauss : tout, dans sa théorie, est différence, au point que pour lui il y a différence même entre les jumeaux. Ceux-ci sont une négation logique de la différence, et Lévi-Strauss n'en tient pas compte. Dans la lignée de Saussure, il affirme que le langage ne peut exprimer l'absence de différence. Pourtant, le langage parle d'indifférenciation. C'est à cela que servent les jumeaux, et la métaphore est prise extrêmement au sérieux par certaines sociétés, puisqu'on y massacre les jumeaux. (Bien sûr, d'autres sociétés sont conscientes du fait que les jumeaux biologiques n'ont rien à voir avec le processus d'indifférenciation sociale, et ne les stigmatisent pas.) C'est là un point important de ma critique de Claude Lévi-Strauss. Il n'en a pas moins contribué à la découverte de ce que sont vraiment les jumeaux. Pour qu'on les redoute, il faut qu'on les tienne pour prééminents en matière d'indifférenciation. La culture primitive peut parler d'indifférenciation, même si, en principe, le langage en est incapable. Le langage est bien plus malin que ne l'imagine Lévi-Strauss, bien plus capable de réalisme, par conséquent, que ne le souhaite le nihilisme néo-saussurien.

Cela est rendu possible parce que le mécanisme du bouc émissaire précède tout type d'ordre culturel, et le langage en particulier. C'est lui qui, en fait, permet à la culture de se développer.

La question est alors : comment se développe la culture ? Et la réponse : par le rituel. Pour tenter d'empêcher les épisodes de violence mimétique imprévisibles et fréquents, les cultures organisent des moments de violence planifiés, contrôlés, maîtrisés, à dates fixes, et ritualisés. En répétant sans cesse le même mécanisme du bouc émissaire sur des victimes de rechange, le rituel devient une forme d'apprentissage. Et puisqu'il est la résolution d'une crise, il interviendra toujours au même moment de la crise mimétique. C'est ainsi qu'il se transformera en une institution qui assagit toute forme de crise, comme la crise d'adolescence avec les rites de passage, la crise de la mort résolue par les rites funéraires, la crise de la maladie qui donne la médecine rituelle. Que la crise soit réelle ou imaginaire, cela ne fait pas beaucoup de différence ; une crise imaginaire peut tout aussi bien créer une vraie catastrophe. On peut donc concevoir le rituel de deux façons : à la façon des Lumières, pour lesquelles si le rituel est partout, c'est parce que les « prêtres fourbes et avides » sont partout et partout imposent leurs abracadabras au bon peuple excessivement crédule ; ou au contraire, si cette thèse est absurde – et forcément elle l'est –, les clergés ne peuvent pas précéder l'invention de la culture : alors le religieux est premier et, loin d'être une farce dérisoire, il est l'origine de toute culture. Et l'humanité est fille du religieux.

Hocart souscrit à la deuxième hypothèse, quand il écrit : « Le rituel n'est guère apprécié par nos intellectuels. Ils l'assimilent, pour la plupart, au cléricalisme pour lequel ils ont peu de sympathie. Cela ne les dispose guère à admettre que des institutions comme celles de l'administration moderne, qu'ils approuvent et qui leur semblent éminemment rationnelles et efficaces, soient nées de cette superstition qu'est, à leurs yeux, le rituel. Pour eux, seul l'intérêt économique peut créer quelque chose d'aussi solide que l'État. Pourtant, avec un peu d'attention, il leur serait aisé de voir partout autour d'eux des communautés cimentées par un intérêt rituel commun ; et ils s'apercevraient que la ferveur rituelle est un ciment plus solide que toutes les ambitions économiques, puisqu'un rituel implique une règle morale tandis que l'économie est une règle de profit, qui divise au lieu d'unir [77]. »

Ce texte est admirable mais pas assez radical encore. Je pense que l'histoire de Caïn est ici essentielle. Elle révèle que Caïn est le fondateur de la première culture, et pourtant le texte ne mentionne aucun acte de fondation spécifique. Qu'est-ce qu'on y trouve ? Le meurtre d'Abel. Puis, immédiatement après, la loi contre le meurtre : « Aussi bien, si quelqu'un tue Caïn, on le vengera sept fois » (Gn 4,15). Cette loi représente la fondation de la culture, parce que la peine capitale, c'est déjà le meurtre rituel – la preuve en est la lapidation dans le Lévitique, qui est une forme de mise à mort strictement codifiée, à laquelle toute la communauté participe. Dès que la peine capitale est établie, le meurtre originel se répète de la même façon, c'est-à-dire que tout le monde y prend part et personne n'en est responsable. La culture, sous ses différents aspects, émerge de ce meurtre proto-rituel : en dehors de l'institution légale, la Bible dit qu'à partir de Caïn et de sa lignée, sont nées la domestication des animaux, la musique et la technique (Gn 4,20-22).

C'est exactement le mythe de Prométhée raconté par Eschyle.

Prométhée est en effet la victime sacrificielle qui est tuée, puis cannibalisée sans cesse (l'aigle lui mange le foie) dans une répétition indéfinie du sacrifice. En tant que victime sacrificielle, il est « responsable » de l'invention de la culture, il est représenté comme la matrice d'où émergent le langage, les sciences et la technique.

4. La méconnaissance

Pour souligner la continuité structurelle des phénomènes sociaux dont nous venons de parler – en dépit de leurs différences historiques évidentes –, nous pouvons dire que, de même que le désir mimétique n'est pas une invention moderne, le mécanisme du bouc émissaire ne se retrouve pas seulement dans les rituels primitifs ou les sociétés anciennes ; il est aussi présent dans notre monde moderne.

C'est vrai, et pour s'en rendre compte, il nous faut encore une fois partir du désir mimétique. Le paradoxe de ce désir est qu'il semble fermement attaché à l'objet, qu'il est décidé à se procurer cet objet et

aucun autre, alors qu'en réalité il se montre vite opportuniste. Et quand le désir mimétique devient opportuniste – c'est-à-dire qu'il se fixe sur ce qu'il trouve –, les gens qu'il tourmente se focalisent, paradoxalement, sur des modèles de substitution, des adversaires de substitution. L'âge des scandales dans lequel nous vivons est un déplacement de ce type. Tout grand scandale collectif vient d'un *skandalon* entre les deux « prochains » bibliques, plusieurs fois multiplié. Permettez-moi de répéter que dans les Évangiles, *skandalon* signifie *rivalité mimétique* ; il ne fait donc qu'un avec cette ambition vide, cet antagonisme, cette agressivité réciproque et ridicule que chacun ressent envers l'autre, et ces mauvais sentiments viennent de la simple raison que nos désirs se trouvent souvent frustrés. Quand un *skandalon* à petite échelle devient opportuniste, il tend à rejoindre le vaste scandale de la télévision, se confortant dans le fait que son indignation est partagée par beaucoup de monde. C'est-à-dire que la mimésis, au lieu d'aller seulement dans la direction de notre voisin, notre prochain, notre rival mimétique personnel, adopte un mouvement « latéral », et nous sommes là devant un symptôme de crise grandissante, d'une contagion croissante. Le plus grand scandale engloutit toujours les plus petits, jusqu'à ce qu'il n'y ait plus qu'un seul scandale, une seule victime ; c'est à ce moment que le mécanisme du bouc émissaire refait surface. L'animosité grandissante que les gens éprouvent les uns pour les autres, à cause de la taille toujours plus grande des groupes en état de rivalité mimétique, culmine en un énorme ressentiment contre un élément pris au hasard dans la société – les Juifs pendant le nazisme en Allemagne, le capitaine Dreyfus à la fin du XIX^{e} siècle en France, les émigrants d'Afrique aujourd'hui en Europe, les musulmans lors des récents événements terroristes.

On trouve un magnifique exemple littéraire de ce phénomène dans le *Jules César* de Shakespeare : il s'agit du recrutement mimétique des conspirateurs [78]. L'un d'eux, Ligario, est fou, il dit n'importe quoi. Mais à l'idée de tuer César, il revit, et son animosité se cristallise sur l'homme célèbre. Il oublie tout le reste, parce qu'il a maintenant un seul point fixe vers lequel diriger sa haine. Quel progrès ! Malheureusement, les neuf dixièmes de la politique ramènent à cela. Ce que les gens appellent l'« esprit partisan » n'est rien d'autre que le fait de choisir le même bouc émissaire que ses voisins. Cependant, à cause de la Révélation chrétienne de l'innocence fondamentale des victimes et de l'arbitraire de l'accusation lancée contre elles, cette polarisation de la haine est vite dévoilée de nos jours et la résolution d'unanimité échoue.

J'ai déjà parlé du christianisme, mais je voudrais encore dire deux mots sur la place qu'il occupe dans l'histoire du mécanisme, même si mes lecteurs connaissent ma position. En résumé, avant l'arrivée du judaïsme et du christianisme, le mécanisme du bouc émissaire était accepté et légitimé d'une manière ou d'une autre, du seul fait qu'il était inconnu. Après tout, il réussissait à ramener la paix dans la communauté alors qu'on se débattait en plein chaos mimétique. Toutes les religions archaïques fondent leurs rituels justement sur la réitération du meurtre fondateur. En d'autres termes, elles considèrent le bouc émissaire comme responsable de l'explosion de cette crise. Le christianisme, au contraire, par la figure de Jésus, dénonce le mécanisme du bouc émissaire pour ce qu'il était : le meurtre d'une victime innocente, tuée afin de ramener à la paix une

communauté violente. C'est à ce moment-là que le mécanisme du bouc émissaire est pleinement révélé.

Ceci nous ramène à la méconnaissance, *concept central dans votre théorie mimétique. Vous avez dit que « le processus sacrificiel demande un certain degré de méconnaissance ». Si le mécanisme du bouc émissaire doit amener la cohésion sociale, alors l'innocence de la victime doit être cachée d'une façon qui permette à la communauté tout entière d'être unie dans la croyance que la victime est coupable. Vous venez de montrer que, dès que les acteurs du processus en comprennent le mécanisme, savent comment il fonctionne, celui-ci s'effondre et ne peut plus réconcilier la communauté. Henri Atlan regrette que cette proposition fondamentale ne soit jamais posée par vous comme un problème mais toujours comme une évidence* [79].

Je n'ai pas assez insisté sur le caractère inconscient de ce mécanisme. C'est un point à la fois simple et crucial dans ma théorie. Prenons, par exemple, l'affaire Dreyfus. Quelqu'un qui est contre Dreyfus pense fermement qu'il est coupable. Imaginez que vous êtes un Français en 1894, et que vous avez des inquiétudes sur l'armée et les Allemands. Si soudain vous êtes convaincu que Dreyfus est innocent, votre confort d'esprit, la juste colère que vous tirez de la culpabilité de Dreyfus, ne pourront plus se perpétuer, ils seront détruits. Voilà ce qu'il faut comprendre ! Ce n'est pas la même chose d'être contre Dreyfus ou d'être pour lui. J'ai l'impression qu'Atlan, malgré sa finesse de raisonnement, a mal compris ce que je disais. La plupart des théologiens qui ont lu *Des choses cachées depuis la fondation du monde,* ont, eux aussi, mal saisi le problème. Certains critiques ont même dit que, s'il y avait une religion du bouc émissaire, ce ne pouvait être *que* le christianisme, puisque les Évangiles parlent explicitement de ce phénomène ! Ma réponse est simple : c'est justement parce que Jésus est représenté comme un bouc émissaire que le christianisme, en tant que religion, ne peut pas être fondé sur le processus du bouc émissaire, et qu'il en est, au contraire, la dénonciation. La raison devrait être évidente : si on pense que le bouc émissaire est coupable, on ne va surtout pas l'appeler « mon bouc émissaire ». Si la France a choisi Dreyfus comme bouc émissaire, personne ne reconnaîtra dans l'affaire Dreyfus le mécanisme qu'elle fait jouer. Tout le monde se contentera de répéter que Dreyfus *est* coupable. Dès que l'on reconnaît l'innocence de la victime, l'on ne peut plus user de violence envers elle, et le christianisme est justement une façon de dire, de la façon la plus explicite, que la victime est innocente. Le rôle clé de la méconnaissance dans le processus du bouc émissaire est « paradoxal » mais évident. La méconnaissance permet à chacun de garder l'illusion que la victime est réellement coupable, et par là même mérite d'être punie. Pour avoir un bouc émissaire, il faut ne pas voir la vérité, et donc ne pas se représenter la victime comme un bouc émissaire, mais comme un homme justement condamné, ce que fait la mythologie. N'oubliez pas que le parricide et l'inceste d'Œdipe sont censés être réels. Avoir un bouc émissaire, c'est ne pas savoir qu'on l'a.

Dans le Jules César *de Shakespeare, il y a un discours remarquable de Brutus, dans lequel ce principe est deux fois formulé : « Soyons des sacrificateurs, pas des bouchers, Caïus » ; « […] l'homme du commun verra / Dans notre geste une purge, non un meurtre* [80]. » *Comment l'analysez-vous ?*

Brutus exalte la différence entre la violence légitime du sacrifice et la violence illégitime de la guerre civile, mais ses compagnons de conspiration et lui-même ne peuvent pas se rendre crédibles comme sacrificateurs. Brutus sait ce qu'il fait, et il sait aussi que pour le faire bien, il doit soutenir qu'il ne s'agit pas d'un meurtre. Pour le dire dans mon vocabulaire, il démasque la *méconnaissance* indispensable au meurtre du bouc émissaire. Il faut exécuter ce meurtre d'une façon si sublime qu'il ne ressemblera plus à un meurtre. C'est un texte étonnamment perspicace, une vision presque insoutenable. La main droite ne doit pas savoir ce que fait la gauche. Et cela montre, de la part de Shakespeare, une compréhension du sacrifice très supérieure à celle de l'anthropologie moderne.

Pourquoi avez-vous opté pour le terme de « méconnaissance » plutôt que pour le mot plus commun d'« inconscience [81] *» ?*

Parce que le mot d'inconscient, dans l'esprit des lecteurs, entraîne tout le fatras freudien. J'utilise le terme *méconnaissance* parce qu'il est absolument certain que le mécanisme du bouc émissaire méconnaît sa propre injustice sans ignorer pourtant qu'il est meurtre. Je pense aussi que la nature inconsciente de la violence sacrificielle est révélée dans le Nouveau Testament, en particulier dans Luc : « Père, pardonne-leur : ils ne savent pas ce qu'ils font » (Le 23,34). Il faut prendre cette phrase à la lettre. Le prouve une affirmation comparable dans les Actes des Apôtres ; Pierre s'adresse à la foule qui a participé à la crucifixion et lui dit : « Je sais que c'est par ignorance que vous avez agi » (Ac 3,17) [82]. Le mot *ignorance* signifie vraiment en grec « ne pas savoir ». On dit aujourd'hui *inconscient.* Je refuse personnellement de mettre l'article défini – l'inconscient –, cela implique un essentialisme dont je me méfie. Il y a effectivement un manque de conscience dans le processus du bouc émissaire, et ce manque de conscience est aussi essentiel que l'inconscient chez Freud. Mais il ne s'agit pas de la même chose, et c'est un phénomène plus collectif qu'individuel.

Pouvez-vous expliquer la critique que vous faites du concept de l'inconscient chez Freud ?

Je suis hostile à l'idée d'un appareil psychique identifiable. La notion d'inconscience est indispensable, mais celle de l'inconscient qui serait comme une « boîte noire » s'est révélée trompeuse. Comme je viens de le suggérer, j'aurais dû insister davantage dans le passé sur la nature inconsciente du mécanisme du bouc émissaire, mais je refuse d'enfermer cette notion dans *un* inconscient qui ait sa vie propre, dans le style de Freud.

Pensez-vous que plus une personne est mimétique, plus la méconnaissance *sera forte ?*

Je crois qu'il faut répondre par un paradoxe. Plus une personne est mimétique, plus sa méconnaissance est forte, mais plus ses possibilités de connaissance le sont aussi. Il me semble que les grands écrivains du désir mimétique sont tous hypermimétiques. Dans le cas de Dostoïevski et de Proust, il y a une rupture nette entre la médiocrité des premières œuvres,

qui sont des tentatives d'autojustification, et la grandeur des dernières, qui sont toutes des *chutes* du moi, au sens où le dernier livre publié par Camus l'est aussi. À mon avis, *La chute* est un livre sur la mauvaise foi de l'écrivain moderne, qui condamne la création entière pour se justifier lui-même, pour se construire une forteresse de supériorité morale illusoire.

Comment définiriez-vous une personne « hypermimétique » ?

Des écrivains comme Proust ou Shakespeare parlent à l'évidence d'eux-mêmes. Voyez, chez Proust, le récit de la relation du narrateur avec Albertine. Les mécanismes du désir mimétique sont caricaturalement visibles ! Quand Albertine est absente, il l'aime ; quand elle est présente, il ne l'aime plus. Et cela n'arrive pas à une ou deux occasions seulement, mais de si nombreuses fois qu'on se croirait devant une expérience de laboratoire. Quelqu'un d'hypermimétique est mieux placé pour se reconnaître manipulé par un désir qui n'est le sien qu'en apparence. C'est proche de la possession démoniaque dans les Évangiles.

Cette personne montre une sensibilité particulière au mécanisme mimétique ?

Oui. À mon avis, il y a deux sortes d'êtres hypermimétiques : ceux qui sont totalement aveugles à leur propre mimétisme et ceux qui sont lucides. Très intéressant chez Dostoïevski – et dans une grande mesure cela concerne aussi le Proust de *Jean Santeuil* – est le fait que dans ses premiers écrits, il est complètement aveugle sur lui-même. C'est le désir mimétique qui parle. Quand on lit sa correspondance, on s'aperçoit qu'elle est presque interchangeable avec les romans de la première période. Et puis soudain, avec *Mémoires écrits dans un souterrain* [83] Dostoïevski devient prodigieusement lucide sur lui-même. Cependant il ne dévoile pas le mécanisme mimétique aussi complètement qu'un Shakespeare a pu le faire. En beaucoup de points, il est l'égal de ce dernier, mais Shakespeare connaît mieux le mécanisme et son pouvoir de régénérescence des sociétés archaïques. Dostoïevski est moins proche de notre recherche anthropologique actuelle que Shakespeare. *Le songe d'une nuit d'été* est trop puissant même pour de grands écrivains comme George Orwell qui n'y ont rien compris et ont accusé Shakespeare de superficialité !

Orwell ne voit pas à quelle hauteur l'œuvre s'élève au-dessus de ses personnages et de leurs minuscules ébats. La dimension génératrice lui échappe.

5. La mimésis culturelle et le rôle de l'objet

Après cette explication générale du mécanisme mimétique, nous aimerions que vous reveniez plus précisément sur la question de l'objet dans votre théorie. Vous avez dit, par exemple, que, dès qu'un appétit devient un désir, il est contaminé par un modèle. Le désir est une construction entièrement sociale. Pourtant, il semble que, dans votre théorie, il n'y ait pas de place pour les besoins fondamentaux…

Je dois de nouveau établir une distinction essentielle : appétit n'implique pas imitation. Vous êtes en train d'étouffer, vous avez un grand « appétit » de respirer, mais il n'y a aucune imitation en cela, c'est physiologique. On n'imite personne quand on marche dans le désert à la recherche d'eau. Mais dans notre monde, tous nos modèles sociaux et culturels proclament ce qui est « à la mode » en matière de nourriture ou de boisson. Toute forme d'appétit est infléchie par des modèles qui, paradoxalement, lorsque nous les suivons, nous donnent l'impression d'être « nous-mêmes » et personne d'autre.

Plus la société est cruelle et sauvage, plus la violence prend sa source dans un besoin pur. On ne doit pas exclure la possibilité d'une violence étrangère au désir mimétique, là où le nécessaire fait défaut. Cependant, même sur le plan des besoins de base, quand une rivalité se met en place à propos d'un objet quelconque, elle va forcément se charger de mimésis. Dans ces cas-là, il y a toujours une certaine médiation sociale en jeu. Les marxistes sont convaincus que certains sentiments sont spécifiquement sociaux, puisqu'ils apparaissent dans une classe sociale définie. Pour eux, le désir mimétique est une sorte de passe-temps aristocratique, un luxe. À cette affirmation, je réponds, oui, bien sûr que c'est un luxe ! Avant le monde moderne, seuls les nobles pouvaient se le permettre. Don Quichotte est un hidalgo, c'est-à-dire « un fils de quelqu'un », un homme de loisir, un aristocrate. Il est évident que dans un monde de rareté, les classes inférieures ont surtout des besoins et des appétits. Voir les fabliaux, qui décrivent le plus souvent des appétits physiques. Les marxistes ont donc en partie raison : si la théorie mimétique niait le besoin, elle serait mensongère. Il n'en est pas moins vrai que le mimétisme, chez les êtres « doués » pour lui, peut fleurir dans la misère extrême. Voir par exemple le snobisme de l'épouse Marmeladov dans *Crime et châtiment* de Dostoïevski.

C'est pour cela que vous n'êtes pas d'accord avec la lecture que Lucien Scubla fait de votre travail, quand il écrit que « la rivalité mimétique est la seule source de violence [84] ».

Je suis d'accord sur l'essentiel, mais cette formule dévalue trop les appétits et les besoins objectifs. Les appétits peuvent déclencher des conflits, et, une fois qu'ils ont commencé, ces conflits peuvent se pénétrer de mimétisme. Il est probable que tout processus violent qui dure dans le temps se pénètre de mimétisme. De nos jours, on se préoccupe beaucoup des « actes de violence », c'est-à-dire de la violence qui frappe au hasard, comme les vols, les agressions ou les viols dans l'anonymat des grandes villes. C'est ce qui inquiète le plus les gens dans nos sociétés d'abondance. Cette violence est détachée de tout contexte relationnel, elle n'a donc ni antécédent ni suite. Pourtant, les spécialistes montrent que les agressions commises au hasard ne constituent pas la principale cause de violence dans le monde. Les comportements violents surgissent surtout parmi des gens qui se connaissent, et même qui se connaissent depuis longtemps [85]. L'histoire de la violence est principalement mimétique, comme dans le cas désolant de la violence domestique. Ce genre de crime est bien plus courant que ceux qui se passent entre étrangers. Agresser quelqu'un dans la rue n'est pas un acte directement mimétique, puisqu'il n'existe pas de relation mimétique entre la victime et l'agresseur. Mais derrière cette attaque fortuite, du point de vue de la victime, il doit y avoir des rapports

mimétiques dans l'histoire personnelle de l'agresseur, ou dans sa relation à la société en général, qui demeurent invisibles mais peuvent être repérés et explorés.

Nous devons aussi insister sur le fait que la mimésis n'a pas seulement des effets perturbateurs, comme on le voit avec la mimésis d'appropriation. Elle est aussi à l'origine de la transmission culturelle.

J'ai surtout insisté sur l'aspect de rivalité et de conflit de la mimésis [86] [87] [88]. J'ai procédé ainsi, parce que j'ai conçu les mécanismes mimétiques à travers l'analyse de romans, dans lesquels la représentation des rapports conflictuels est essentielle. La « mauvaise » mimésis est donc toujours dominante dans mon travail. Mais dans les rapports entre êtres réels, c'est, bien sûr, la « bonne » mimésis qui domine. Sans elle, pas d'éducation, pas de transmission culturelle, pas de rapports paisibles.

Des théories comme celle de Richard Dawkins insistent sur la mimésis positive. Sa notion de même*, unité minimale de la transmission culturelle, serait à étudier plus spécifiquement*[0].

Dawkins n'a aucune conscience de la rivalité mimétique, de la crise mimétique, du bouc émissaire et autres articulations de la théorie mimétique.

Vous voulez dire que l'institutionnalisation des études littéraires contribue à dissimuler le mécanisme du désir mimétique ?

Absolument. C'est d'ailleurs ce qu'affirme Sandor Goodheart dans *Sacrificing Commentary*[ix]. Selon lui, la vraie fonction de la critique est de ramener la littérature à un individualisme conventionnel, ce qui permet de masquer le désir mimétique. La critique littéraire a une fonction sociale qui est de toujours ramener la littérature à une expression moyenne acceptable, plutôt que d'affronter le gouffre entre la vision d'un grand écrivain et la vision commune. Cette critique devrait aider à dévoiler la nature mimétique du désir, plutôt que de la cacher avec sa rengaine d'originalité et de nouveauté, perpétuellement invoquée de façon incantatoire et vide.

Revenons à la définition de la mimésis : votre approche ne gagnerait-elle pas en clarté si nous établissions une distinction entre « mimésis culturelle » et « mimésis d'appropriation [89] *» ?*

Je ne crois pas. Ce qui donne cette impression c'est que l'imitation culturelle, neuf fois sur dix, n'entraîne pas de rivalité ! Mais ce n'en est pas moins une mimésis d'appropriation. Si j'imite votre accent, vos manières, votre savoir, en lisant les mêmes livres que vous par exemple, il n'en résultera aucune tension rivalitaire entre nous, car il s'agit là de comportements éminemment partageables. Vous vous sentirez même flatté qu'on vous prenne pour modèle. Mais la mimésis culturelle, bien sûr, peut devenir une source de rivalité. Si l'auteur d'une découverte scientifique pas encore publiée la communique à un admirateur et que celui-ci, après l'avoir assimilée, la présente comme son invention à lui, l'auteur très probablement l'attaquera en justice.

Dans votre explication anthropologique, l'objet a souvent pour fonction de déclencher la mimésis d'appropriation. Pourtant, est-ce que cet objet n'a pas non plus un rôle fondamental à jouer dans la « mimésis culturelle paisible » ? En reprenant une perspective historique, ce que l'on appelle l'« hypothèse de la chasse comme facteur d'hominisation » établit que des groupes sociaux, tant animaux qu'humains, naissent de la « coopération lors de la chasse et de la distribution de la viande ».

C'est vrai, mais il ne faut pas oublier que ce « bon » objet est *tué*. La chasse a toujours, pour moi, une dimension sacrificielle en plus de sa dimension sociale, qui n'est pas créée par le seul besoin de gibier. De même que la religion n'est pas seulement engendrée par la peur et l'admiration qu'inspirent les animaux sauvages. Je pense que toute forme de coopération complexe s'établit sur une sorte d'ordre culturel, qui est lui-même fondé sur le mécanisme victimaire. Voilà mon hypothèse sur l'origine de la culture. Et le peu que l'on connaît des chasseurs de la préhistoire et de leur univers suggère une organisation culturelle complexe.

Nous reconnaissons, évidemment, l'originalité de votre approche : vous dévoilez la dimension d'appropriation de la mimésis ; vous expliquez le rôle fondamental de l'objet concret dans la production de cette perturbation. Cependant, comme l'ont affirmé Jean-Pierre Dupuy et Paul Dumouchel, l'objet de la société de consommation n'est pas exclusivement 90 *définissable dans le contexte de la mimésis d'appropriation ; il produit aussi des formes de contrôle de cette explosion que représente la rivalité mimétique.*

L'interprétation que Dupuy et Dumouchel donnent de notre société me paraît juste, seulement un peu trop optimiste. D'après eux, la société de consommation constitue une façon de désamorcer la rivalité mimétique, de réduire sa puissance conflictuelle. C'est vrai. S'arranger pour que les mêmes objets, les mêmes marchandises soient accessibles à tout le monde, c'est réduire les occasions de conflit et de rivalité entre les individus. Lorsque ce système devient permanent, toutefois, les individus finissent par se désintéresser de ces objets trop accessibles et identiques. Il faut du temps pour que cette « usure » se produise, mais elle se produit toujours. Parce qu'elle rend les objets trop faciles à acquérir, la société de consommation travaille à sa propre destruction. Comme tout mécanisme sacrificiel, cette société a besoin de se réinventer de temps à autre. Pour survivre, elle doit inventer des gadgets toujours nouveaux. Et la société de marché engloutit les ressources de la terre, un peu comme les Aztèques qui tuaient toujours plus de victimes. Tout remède sacrificiel perd son efficacité avec le temps.

Alors, comment interpréter l'affirmation de Dupuy, selon laquelle « l'objet est une véritable création du désir mimétique, c'est la composition des codéterminations mimétiques qui le fait jaillir du néant : ni création d'une pure liberté, ni point focal d'un déterminisme aveugle [91] » ?

C'est aller trop loin à mon avis. Si c'était vrai, nous ne percevrions que les objets que nous désirons et il n'en est rien. Le monde est plein d'objets qui nous encombrent et qui nous ennuient. Et ce sont souvent les objets les plus savamment calculés pour nous séduire qui retiennent notre attention

le moins longtemps. Le *shopping* consiste souvent désormais à faire passer une kyrielle d'objets à la poubelle, avec à peine une brève halte entre les deux. On achète les objets d'une main et on les jette de l'autre. Et ceci dans un monde où la moitié de l'humanité souffre de la faim.

Nous sommes ainsi dans un monde où le problème n'est plus d'avoir l'objet, mais de le changer.

La société de consommation est souvent devenue un système *d'échange de signes*, au lieu d'un échange d'objets réels. Nos contemporains vivent souvent dans un monde minimaliste et anorexique, parce que le monde dans lequel la consommation était un signe de richesse a perdu son attrait. Il faut paraître émacié ou subversif pour avoir l'air vraiment « cool » [92], comme dirait Thomas Frank. Le seul problème c'est que tout le monde a recours aux mêmes ficelles, et une fois encore, nous nous ressemblons tous. La société de consommation, à son extrême, devient une mystique, en ceci qu'elle nous procure des objets dont nous savons d'avance qu'ils ne peuvent pas satisfaire nos désirs [93]. Elle peut nous corrompre, c'est-à-dire qu'elle peut nous conduire à toutes sortes d'activités inutiles ou nuisibles, mais elle nous fait prendre conscience de notre besoin de quelque chose d'entièrement différent. Quelque chose que la société de consommation ne sera jamais capable de fournir.

En même temps, il faut noter que l'augmentation de la médiation interne dans la société contemporaine n'induit pas nécessairement une crise mimétique. Notre société se montre capable d'absorber de fortes doses d'indifférenciation. Quand on voit comment cela s'est passé dans les sociétés primitives, peut-on croire qu'une bonne victime émissaire reconstituerait un monde vivable ? Le cadavre de la victime permet-il de ramener les doubles au niveau précédent de différenciation ?

Non, à mon avis, ce n'est pas possible. Il faut distinguer ici nos sociétés des sociétés primitives. Le monde moderne peut se définir comme une série de crises mimétiques toujours plus intenses, mais qui ne sont plus susceptibles d'être résolues par le mécanisme du bouc émissaire. Nous verrons pourquoi lorsque nous parlerons du christianisme.

III. Le scandale du christianisme

« *Un essai en hébreu est même paru à son propos, montrant que la théorie est contenue dans l'Ancien Testament !* »

Charles Darwin, *Autobiographie.*

1. L'anthropologie de la Bible

Depuis Des choses cachées depuis la fondation du monde, *vous développez une nouvelle approche de la Bible, et en particulier des Évangiles, que vous étudiez d'un point de vue anthropologique. Vous affirmez qu'il y a dans la Bible une vision anthropologique décisive concernant le mécanisme de la victime, vision qui non seulement révèle, mais aussi refuse le mécanisme mimétique. En ce sens, la source de l'anthropologie mimétique serait dans la Bible.*

C'est bien ce que je pense. L'anthropologie mimétique consiste à reconnaître la nature mimétique du désir et à développer les conséquences de ce savoir, à innocenter la victime unique, et à comprendre que la Bible et les Évangiles ont fait cela avant nous et que nous nous guidons sur eux pour le faire à notre tour. Pour résumer, le mythe est *contre* la victime, alors que la Bible est *pour*. Dans le cas de Job, par exemple, on assiste à une sorte de procès totalitaire et inquisitoire, et les échanges avec les trois « juges » constituent une illustration exemplaire du principe de l'unanimité. Les « amis » de Job essaient de le convaincre qu'il mérite d'être condamné, et de temps à autre, il faiblit, il est prêt à reconnaître qu'il est coupable. Finalement, il se redresse et il affirme : « Je sais, moi, que mon Défenseur est vivant, que lui, le dernier, se lèvera sur la poussière » (Jb 19,25). Le mot « défenseur » est très important et le mot *paraclet*, qui définit l'Esprit Saint, est lié à ce concept. En grec, *parakleitos* signifie « avocat de la défense[1] », contre l'accusation formulée par Satan, c'est-à-dire, étymologiquement, *l'accusateur* [94] [95]. Dans Job, les trois amis sont les accusateurs, donc la voix de Satan. Satan est la voix de l'ancienne religion, de l'ancienne exécution, mais cette voix est contestée par Job. Dans l'ancien ordre sacrificiel, la crise mimétique était résolue par le déclenchement du mécanisme émissaire, qui polarisait toute la violence sur une seule victime. Ceux qui accusent la victime sont les représentants de Satan, l'accusateur, tandis que le Christ est la voix du Défenseur, qui nous avertit : « Que celui d'entre vous qui est sans péché lui jette le

premier une pierre ! » (Jn 8,7). Toute la différence entre l'archaïque et le judéo-chrétien tient dans ces attitudes opposées.

Je ne fais que répéter ici ce qu'a dit Nietzsche, mais dans un tout autre esprit. Lui, a pris le parti des persécuteurs. Il croit penser contre la foule. Il ne voit pas que l'unanimité dionysiaque *est* la voix de la foule. Il suffit de prendre les Évangiles à la lettre pour voir que le Christ n'a guère qu'une douzaine d'apôtres de son côté, et que même ceux-là vacillent. Ce que Nietzsche ne perçoit pas, c'est la nature mimétique de l'unanimité. Il ne saisit pas le sens de l'éclairage apporté par le christianisme sur les phénomènes de foule. Il ne voit pas que le dionysiaque, c'est la foule, et que le chrétien, c'est l'exception héroïque.

Pourquoi le phénomène du meurtre fondateur est-il si difficile à établir ?

Le mot *phenomenon* signifie « briller », « apparaître », « surgir en pleine lumière ». Le meurtre fondateur est le phénomène qui ne peut apparaître, parce que s'il atteint son but, tout le monde est uni contre la victime, qui apparaît vraiment coupable ; s'il manque son but, en revanche, si l'unanimité ne se fait pas, il n'y a plus rien à voir ! Pour que ce phénomène devienne observable, il faut que les témoins lucides soient très peu nombreux et trop insignifiants pour troubler l'unanimité des persécuteurs. C'est bien le cas de la Passion. Il ne faut pas s'étonner si les premiers défenseurs de Jésus sont tous voués à partager son sort et à devenir des martyrs, c'est-à-dire des témoins de la mort du Christ. Ils meurent pour la vérité en devenant eux-mêmes des boucs émissaires [96]. Le premier martyr est Étienne. Dans la scène de sa lapidation, il y a Saül, le futur Paul, qui observe et encourage la mise à mort : « Saül, lui, approuvait ce meurtre » (Ac 8,1). Sa conversion au christianisme vient de la conscience qu'il prend, plus tard, d'être un persécuteur injuste. La question que Paul entend est essentielle : « Saül, Saül, pourquoi me persécutes-tu ? » (Ac 22,7). C'est la question cruciale. Toute conversion chrétienne nous fait découvrir que nous sommes persécuteurs sans le savoir. Toute participation à un phénomène de bouc émissaire est la même faute que la persécution du Christ. C'est pourquoi tous les hommes commettent cette faute.

Le mécanisme mimétique aurait donc à voir avec le péché originel ?

Oui, bien entendu. Le péché originel est le mauvais usage de la mimésis, et le mécanisme mimétique est la conséquence essentielle de cet usage au niveau collectif. Généralement, les gens ne perçoivent pas le mécanisme mimétique, alors même qu'ils participent intensément à toutes sortes de rivalités, qui sont à l'origine de ce mécanisme.

Le mécanisme mimétique produit une forme complexe de transcendance, qui joue un rôle essentiel dans la stabilité dynamique des sociétés archaïques : on ne peut pas le condamner d'un point de vue anthropologique, sociologique, puisqu'il est indispensable à la survie et au développement de l'humanité. C'est la « transcendance sociale » de Durkheim, pure idolâtrie du point de vue judaïque et chrétien, mais c'est ce sacré illusoire qui préserve les communautés humaines archaïques de ce qui pourrait les détruire. Les « Puissances » et les « Principautés [97] », dont parle Paul, sont condamnées, et elles finiront par disparaître, mais il ne

faut pas essayer de les détruire par la force, il faut même leur obéir. Le *sacré* archaïque est « satanique » quand il n'y a rien pour le contenir et le canaliser, et les institutions sociales sont là, justement, pour faire ce travail aussi longtemps que le Royaume de Dieu ne triomphe pas.

2. Mythe et monothéisme

Le fait que le judaïsme et le christianisme soient des religions monothéistes est-il fondamental dans la réécriture qu'ils opèrent du mythe et du sacré antique ?

Oui, je le pense. Le Dieu du monothéisme est complètement « dévictimisé », alors que le polythéisme résulte du fait qu'il y a beaucoup de fondations victimaires qui révèlent toujours plus de divinités fausses, inexistantes, mais néanmoins protectrices en raison de l'ordre sacrificiel qu'elles font respecter. Dans le monde archaïque, chaque fois que le mécanisme du bouc émissaire fonctionne, un nouveau dieu surgit. Le judaïsme, depuis le commencement, est le refus absolu de la machine à fabriquer les dieux. Dans le judaïsme, Dieu n'est plus jamais victime, et les victimes ne sont plus divinisées. C'est ce que nous appelons la Révélation. Historiquement, elle se produit en deux phases : premièrement, il y a un passage du mythe à la Bible, où, comme je viens de le dire, Dieu est dévictimisé et les victimes dédivinisées ; vient ensuite la pleine Révélation évangélique [98]. Dieu participe à l'expérience de la victime, mais délibérément cette fois, pour libérer l'homme de sa violence. Comme je l'ai déjà suggéré dans *Je vois Satan* [99]… dans l'Ancien Testament, la victime innocente apparaît pour la première fois. La victime est seule innocente au sein d'une communauté coupable. Joseph est un bouc émissaire, mais un bouc émissaire réhabilité. C'est pourquoi il est entouré d'une aura de vraie humanité et le récit biblique possède un certain *réalisme* qui est absent dans les mythes. La Bible entraîne le lecteur dans un monde pleinement humain, l'Égypte historique. Dans le récit, Joseph apparaît comme le bouc émissaire de ses frères qui sont « jaloux » de lui (Gn 37,11). Puis les Égyptiens le condamnent, dans l'affaire Putiphar, mais, là encore, le texte nous dit qu'il n'est pas coupable : c'est la femme de Putiphar qui voulait faire de lui son amant (Gn 39,7). Le texte réhabilite sans cesse Joseph dans des situations qui trouvent une résolution contraire à celle du mythe d'Œdipe. Dans *Je vois Satan*…, j'ai essayé d'énumérer toutes les ressemblances entre le mythe et le récit biblique pour faire ressortir les différences.

Le mythe d'Œdipe n'est pas le seul à être contredit par l'histoire de Joseph, car c'est bien la structure même du mythe qui est contraire au message biblique. Le mythe pose toujours la question : « Est-il coupable ? », et fournit la réponse : « Oui. » Jocaste et Laïos ont raison de chasser Œdipe, puisqu'il va commettre le parricide et l'inceste. Oui, Thèbes a raison de faire de même, puisque Œdipe a commis le parricide et l'inceste. Le récit mythique confirme toujours la culpabilité du héros. Le héros est accusé à tort. Dans le cas de Joseph, tout fonctionne en sens

inverse. La question est la même, mais la réponse révèle un monde entièrement différent. Je pense qu'il y a là une opposition fondamentale entre les textes bibliques et les mythes. La vérité du texte biblique n'est pas une question de référentialité/non-référentialité. Le texte biblique n'a pas besoin d'être référentiel pour être vrai. Il est vrai dans la mesure où il est *la négation des mythes*, qui sont au contraire mensonges, puisqu'ils entérinent toujours le mécanisme du bouc émissaire.

En disant que la question du référent n'est pas si importante, voulez-vous suggérer que la Bible réécrit toute l'histoire des mythes, et qu'elle inclut par là même un élément d'intertextualité par rapport aux récits mythiques ?

Je ne pense pas qu'on doive passer par l'intertextualité pour tous les récits bibliques. L'histoire de Joseph, en revanche, est exemplaire de ce que vous suggérez : elle est pour moi la réécriture d'un mythe, réécriture qui va *contre l'esprit mythique*, parce qu'elle représente l'esprit mythique comme une source de mensonge et d'injustice.

Dans le monde grec, une conscience latente de ce problème apparaît çà et là, notamment chez les poètes tragiques : Sophocle suggère que de nombreux assassins ont tué Laïos. C'est un passage fondamental que les critiques s'abstiennent malheureusement de commenter. Œdipe pose une question précise : comment *un* et *plusieurs* peuvent-ils être la même chose [100] ? Il ne comprend pas qu'il définit là le principe du bouc émissaire. Pourtant, Sophocle a certainement conscience de la chose. Il devine, semble-t-il, la vérité, mais il ne l'exprime pas aussi clairement que les rédacteurs de la Bible. Il ne peut pas s'exprimer librement, parce qu'il écrit pour un public totalement immergé dans un cadre mythique et qui veut que le mythe soit toujours raconté de la même façon. Si le poète supprimait la mise à mort, c'est lui qui serait sans doute lynché.

Au contraire, l'histoire biblique change la fin et en prévient le lecteur. Le dernier épisode prouve que l'histoire de Joseph porte sur le rôle du bouc émissaire. Joseph accueille ses frères. La première fois qu'ils viennent de Palestine et demandent du grain, il leur en donne. Pourtant, les frères n'amènent pas Benjamin, le plus jeune des fils de Jacob, qui est leur demi-frère et le frère de Joseph (Benjamin et Joseph sont les deux derniers fils). Quand les dix autres arrivent, ils ne reconnaissent pas Joseph habillé en grand seigneur égyptien ; Joseph, au contraire, les reconnaît. Il leur donne du blé et dit : « Prenez le grain dont vos familles ont besoin et rentrez chez vous, mais la prochaine fois, ramenez-moi votre plus jeune frère et je saurai que vous n'êtes pas des espions mais que vous êtes sincères » (Gn 42,33-34). Ils partent, et lorsque la faim les tenaille à nouveau, ils reviennent avec Benjamin. Joseph demande alors à l'un de ses serviteurs de cacher une coupe précieuse dans le sac de Benjamin. Tout se passe comme la première fois mais, au retour, à la frontière, on les fouille. On trouve la coupe, et on les arrête. Joseph dit : « L'homme aux mains duquel la coupe a été trouvée sera mon esclave, mais vous, retournez en paix chez votre père » (Gn 44,17). Il leur offre, en somme, la possibilité de se tirer d'affaire aux dépens, une fois de plus, de leur plus jeune frère, tout comme ils s'étaient débarrassés de lui-même, Joseph ! Ils acceptent tous cette solution, sauf Judas, qui dit : « Maintenant, que ton serviteur reste comme esclave de Monseigneur à la place de l'enfant et que celui-ci remonte avec

ses frères. Comment en effet pourrais-je remonter chez mon père sans que l'enfant soit avec moi ? Je ne veux pas voir le malheur qui happerait mon père » (Gn 44,33-34). Ému par ce dévouement d'un seul de ses frères, Joseph leur pardonne à tous et leur propose de s'installer en Égypte, avec leur père.

Par rapport au renversement biblique des boucs émissaires et au christianisme, l'histoire est d'une pertinence à vous couper le souffle. Le thème du pardon accordé à ceux qui ont désigné le bouc émissaire apparaît à la fin, et cette fin effectue une relecture des textes mythiques, une lecture qui innocente la victime au lieu de la condamner. Rappelez-vous que la coupe est placée dans les bagages de Benjamin, qui est la *figure* de Joseph. Rappelez-vous une des constantes que nous avons signalées : au plus fort de la crise mimétique, quand une victime est choisie comme bouc émissaire, on utilise une fausse preuve afin de démontrer que la victime est réellement coupable. L'histoire de Joseph est exemplaire. La conclusion montre bien que la lecture de l'histoire entière dans la perspective du mécanisme du bouc émissaire est la bonne. C'est l'éternelle histoire de la violence collective qui, au lieu d'être racontée de façon non critique, mensongère, comme dans la mythologie, est racontée dans sa version véridique, comme ce sera encore une fois le cas dans la Passion du Christ. C'est bien pourquoi le christianisme traditionnel voit en Joseph une *figura Christi.* C'est anthropologiquement, scientifiquement vrai.

D'ailleurs, le Judas de cette histoire est l'ancêtre biblique du Christ.

C'est vrai. Si Joseph avait acquiescé à la proposition de Judas, celui-ci aurait pris la place de Benjamin, il aurait accepté d'être pris comme bouc émissaire à la place de son frère. Judas annonce le Christ parce qu'il consent à être pris comme bouc émissaire afin de sauver son frère. Avant de proclamer la fin du sacrifice sanglant, avec le Christ, la Bible montre son adoucissement, dans le sacrifice annulé d'Isaac. Quand Isaac demande à son père : « Voici le feu et le bois, mais où est l'agneau pour l'holocauste ? », la réponse d'Abraham est elle aussi extraordinaire : « Dieu pourvoira » (Gn 22,7-8). Cette phrase annonce la découverte du bélier qui remplacera Isaac, mais les chrétiens y ont toujours vu également une allusion prophétique au Christ. Dieu pourvoira en ce sens qu'il se sacrifiera lui-même pour en finir à jamais avec toute violence sacrificielle. Ce n'est pas ridicule, c'est splendide. La grande scène du sacrifice d'Abraham, c'est le renoncement au sacrifice de l'enfant, partout sous-jacent dans les débuts bibliques, et son remplacement par le sacrifice animal. Cependant, dans la littérature prophétique, nous en sommes à l'étape suivante : les sacrifices animaux ont perdu leur efficacité ; ainsi dans le Psaume 40, le fidèle s'adresse à Dieu : « Tu ne voulais sacrifice ni oblation, tu m'as ouvert l'oreille, tu n'exigeais holocauste ni victime, alors j'ai dit : "Voici, je viens." » (Ps 40 (39),7). En d'autres termes, la Bible apporte, non seulement le remplacement de l'objet qui devait être sacrifié, mais la fin de l'ordre sacrificiel lui-même, grâce à la victime consentante, le Christ.

Pour se libérer du sacrifice, il faut renoncer inconditionnellement aux représailles mimétiques, « tendre l'autre joue », comme dit Jésus. Appréhender le rôle du mimétisme dans la violence humaine permet de comprendre pourquoi les recommandations de Jésus dans le Sermon sur la

montagne sont ce qu'elles sont. Elles n'ont rien de masochiste ; elles ne sont pas excessives. Elles sont tout simplement réalistes, compte tenu de notre tendance presque irrésistible aux représailles. La Bible conçoit l'histoire du peuple élu comme une rechute constante dans le mimétisme violent et ses conséquences sacrificielles.

Souvenez-vous, par exemple, de l'épisode où le peuple de Moïse est prêt à le tuer, lui et Aaron, à l'unanimité. C'est ce que nous lisons dans les Nombres : « La communauté entière parlait de les lapider [101]. »

C'est à ce moment-là que la Révélation et le monothéisme se seraient opposés au phénomène du bouc émissaire et au polythéisme ?

Il n'y a pas opposition, elle serait mimétique, mais quelque chose de plus puissant à la longue : l'acceptation qui est aussi la révélation que je viens de définir. La thèse de Freud – l'idée que Moïse a été en fin de compte assassiné – est plus profonde et plus authentiquement biblique qu'il n'y paraît. *L'homme Moïse et la religion monothéiste* est de tous les livres de Freud celui que je préfère. Il est bourré d'intuitions. Freud s'est appuyé sur une « légende » juive racontant que Moïse a été tué, sans se douter, il me semble, que des « rumeurs » analogues existent au sujet Romulus, de Zoroastre et de la plupart des fondateurs de religions. Zoroastre aurait été tué par des défenseurs du sacrifice qui auraient voulu le punir de son opposition à cette institution. Toutes ces histoires ressemblent à celle de Moïse interprétée par Freud, mais Freud n'a jamais fait le lien entre elles, et c'est pour cela qu'il n'a jamais découvert le mécanisme du bouc émissaire. Freud a des intuitions très vraies parfois, mais qu'il interprète de façon « laïcarde » et dix-neuviémiste, un peu comme Darwin, alors qu'en réalité, elles renforcent le message biblique. Les œuvres de Freud sont pour moi des documents à l'appui de la thèse mimétique. Cet appui est plus net dans *Moïse et le monothéisme* que dans *Totem et tabou,* mais il reste indirect.

Si, dans le récit biblique, la culture est déterminée par un péché originel, pensez-vous que les Évangiles apportent une réinterprétation radicale de cette origine, interprétation qui suggère une alternative ? Peut-on dire que le Nouveau Testament est une relecture non seulement des mythes, mais aussi de l'Ancien Testament ?

Il ne faut pas parler d'interprétation, mais de révélation. La révélation consiste à reproduire le mécanisme victimaire en montrant la vérité, à savoir que la victime est innocente et que tout repose sur le mimétisme. Les Évangiles représentent la crucifixion, je l'ai dit, comme un phénomène mimétique. La vraie cause du reniement de Pierre, de la conduite de Pilate ou de celle du mauvais larron, c'est l'imitation de la foule, le mimétisme collectif, la contagion violente. Jésus est innocent. Tout repose sur une unanimité mimétique et par conséquent fallacieuse. Plus on comprend la vérité de cette description, plus on comprend qu'elle discrédite non seulement ceux qui ont crucifié Jésus, mais tous les faiseurs de mythes de l'histoire humaine. Et il faut ajouter à ceci toutes les définitions de ce même mécanisme fondateur que les Évangiles mettent dans la bouche de Jésus, toutes les définitions déjà citées par moi : « La pierre rejetée par les bâtisseurs est devenue la pierre de faîte », « Satan est meurtrier depuis le

commencement », « Il vaut mieux qu'un seul homme meure… », etc.

Vous voyez donc entre l'Ancien et le Nouveau Testament une forte continuité ?

Certainement. L'Ancien Testament contient un certain nombre de drames qui racontent le meurtre de la victime unique, de la même façon que les Évangiles, c'est-à-dire en révélant l'innocence des victimes collectives. Le premier grand exemple est l'histoire de Joseph dans la Genèse. Si elle était mythique, elle prendrait le parti des frères contre Joseph. Elle fait l'inverse. De même que l'histoire de Job ou les chants du Serviteur Souffrant.

Dans le christianisme, la victime qui sauve la communauté est le Christ.

Jésus sauve les hommes parce que sa révélation du mécanisme du bouc émissaire, qui nous prive de plus en plus de protection sacrificielle, nous oblige à nous abstenir de plus en plus de violence si nous voulons survivre. Pour atteindre le Royaume de Dieu, l'homme doit renoncer à la violence. Toutes les communautés humaines rejettent l'offre du Christ. Ce rejet avait déjà commencé avec sa propre communauté lors de la crucifixion. Il se poursuit maintenant partout. C'est pourquoi le Prologue de l'évangile de Jean dit : « Il était dans le monde, et le monde fut par lui, et le monde ne l'a pas reconnu. Il est venu chez lui, et les siens ne l'ont pas accueilli. » Et aussi : « […] et la lumière luit dans les ténèbres et les ténèbres ne l'ont pas reçue » (Jn 1,10-11 et 5). Les individus, pourtant, peuvent faire de leur mieux pour imiter Jésus, et le Prologue de Jean ajoute : « Mais à tous ceux qui l'ont accueilli, il a donné pouvoir de devenir enfants de Dieu » (Jn 1,12). C'est l'idée du salut personnel, qu'on atteint à travers l'esprit du Christ et de son Père, la Croix ayant eu comme conséquence de rétablir une communication directe entre l'homme et Dieu, relation interrompue par le péché originel.

Dans le cadre de la théorie mimétique, on devrait lire la mythologie comme une forme plus lointaine et obscure de prophétie, qui exige pour être comprise l'inversion des valeurs mythiques. Dans l'Ancien Testament, on trouve encore pas mal de violence : dans les Juges et d'autres livres historiques, il y a souvent encore une valorisation mythique de la communauté contre les victimes émissaires. Dans les Psaumes, il y a aussi la haine exprimée par la victime, haine suscitée par le désespoir de celui que ses voisins ont choisi, sans raison objective, pour jouer le rôle de bouc émissaire. Il s'agit d'une étape essentielle dans la découverte du mécanisme émissaire et plus généralement de la violence humaine. Une partie de ce progrès est commune à de nombreux systèmes religieux, par exemple, le passage du sacrifice humain au sacrifice animal ; mais il reste subreptice : alors que dans la Bible, il est souligné et glorifié. Il y a un adoucissement historique du sacrifice, dont la Bible souligne toutes les grandes étapes dans des scènes extraordinaires, comme le sacrifice d'Isaac, remplacé *in extremis* par un bélier. C'est la fin des sacrifices humains et, en particulier, du sacrifice du fils aîné qui est illustrée.

Ne pensez-vous pas que vos lecteurs peuvent être déconcertés par votre lecture de l'histoire, qui rappelle sur certains points la tradition médiévale de

l'interprétation figurale ?

Oui, mais la théorie mimétique redresse le figural et montre qu'il porte sur l'essentiel, la violence pas du tout divine mais humaine. Le surgissement de ces textes révélateurs effectue ou facilite l'avènement de possibilités nouvelles dans l'histoire qui est la nôtre. Revenons par exemple à Sophocle. À l'époque byzantine, *Œdipe roi* était certainement interprété comme la *passion* d'Œdipe, c'est-à-dire comme une *figura* dont le Christ serait le *consumatio*. Œdipe était déjà perçu comme une victime, un innocent qu'on faisait souffrir, une préfiguration des souffrances de Jésus. Cette lecture est bien la plus profonde, selon moi. On ne pouvait pas la formuler dans le langage théorique que nous utilisons actuellement, mais c'était la bonne intuition qui pressentait l'innocence de la victime. Freud ne l'a pas vue, parce qu'il a pris, à tort, le parricide et l'inceste comme des vérités. Cette erreur a engendré le renouveau moderne du mythe, parce que Freud croyait – ce qui était faux – qu'Œdipe était coupable psychologiquement, même s'il ne l'était pas réellement. C'est ainsi que, grâce à Freud, nous avons régressé vers une compréhension mythique des structures socio-psychologiques (Freud est un mélange étonnant d'aveuglement et d'intuition).

Quand, en écrivant *La violence et le sacrée* j'ai découvert le mécanisme du bouc émissaire, j'ai senti que la question de l'interprétation figurale avait sans doute des répercussions importantes dans le domaine religieux. Mais je ne savais pas comment cela allait se combiner aux Évangiles, et quels genres de différences cela impliquerait. C'est encore aujourd'hui mon principal problème. Si je pouvais réécrire aujourd'hui *Des choses cachées depuis la fondation du monde,* j'insisterais davantage sur cette question de la représentation. Le mythe décrit le mécanisme tel qu'il apparaît à ceux qui réussissent à le faire fonctionner parce qu'ils ne perçoivent pas la nature de son fonctionnement ; parce qu'ils sont les dupes inconscientes du processus. La Bible considère le même mécanisme avec du recul, elle *représente* pleinement le mécanisme mimétique et peut donc en révéler la nature, du seul fait qu'elle voit toujours l'essentiel, l'innocence de la victime émissaire.

Dans le premier chapitre de Mimesis, *Auerbach propose une merveilleuse analyse de la différence entre les mentalités des cultures grecque et hébraïque, en comparant l'*Odyssée *d'Homère avec l'histoire d'Isaac dans la Bible* [102].

Auerbach montre dans ce texte que notre mentalité moderne doit beaucoup plus aux récits bibliques qu'à Homère. Il y a dans la Bible une conscience de la dimension temporelle de notre expérience historique qui n'est pas présente chez le poète grec, dont les héros vivent encore dans un cadre mythique où le destin est fixé d'avance. Chez Homère, la complexité psychologique des personnages est limitée, ils passent par une alternance d'émotions et d'appétits, alors que les rédacteurs de la Bible exposent les divers plans de conscience des personnages et le conflit qui apparaît entre eux. Mais l'essentiel, bien entendu, pour moi, n'est pas là. L'essentiel que personne ne voit, et pas plus Auerbach que les autres, c'est que, dans les mythes, la victime est coupable avant même d'être divine, alors que dans le biblique, il lui arrive d'être innocente, d'être faussement accusée. Pas plus que les autres interprètes, Auerbach ne voit ce qui, à mes yeux, est

seul essentiel.

Dans Figura, *Auerbach affirme que Paul a été le premier à appliquer l'interprétation figurale aux textes bibliques. Pourtant, vous semblez dire que la structure même de l'Ancien Testament est figurale.*

Je dirais plutôt prophétique. Les prophètes se réfèrent déjà à des textes bibliques antérieurs pour discréditer la désignation arbitraire et violente du bouc émissaire. Le texte biblique qui va le plus loin dans cette révélation est peut-être celui d'Isaïe 2,40-55, « Le livre de la consolation d'Israël ». Celui-ci commence par la description d'une crise, où toutes les montagnes sont abaissées et toutes les vallées comblées [103] [104]. D'après les exégètes, il s'agirait d'une référence à la construction d'une route pour Cyrus, le roi persan qui a libéré les Juifs de l'exil. On dirait une érosion géologique. En réalité, je pense, c'est une *figura* de la crise sacrificielle – du processus d'indifférenciation violente. Il n'y a plus de différence entre les montagnes et les vallées. Le fait que Jean Baptiste cite ce passage (au début de chacun des quatre Évangiles) signifie que Jésus surgit au paroxysme d'une crise, qui appelle la désignation d'un nouveau bouc émissaire, et ce sera Jésus ; ce sera pour Dieu l'occasion de se révéler[11]. La notion de prophétie suppose ce retour permanent aux crises antérieures qui permettent de prévoir leur résolution victimaire. De nombreuses prophéties bibliques définissent le mécanisme victimaire ; dans les Évangiles, par exemple, se retrouve une phrase significative des Psaumes, qui dit : « Ils me haïssaient sans raison [105]. » Cette plainte d'une victime d'un temps plus ancien, qui comprend qu'elle est choisie au hasard, qu'elle est bouc émissaire en somme, est dans une certaine mesure applicable au Christ. Le Christ est haï sans cause, quand tout le monde se met à imiter la foule de ses ennemis. Pilate imite la foule par peur, et Pierre lui aussi imite la foule. Ce qui est remarquable à propos de cette citation du Psaume, c'est que pour comprendre, d'un point de vue mimétique, l'élément central de la Bible et des Évangiles, il faut mettre toute idée de transcendance entre parenthèses. Il s'agit ici d'observations strictement empiriques, c'est pourquoi je dis que la supériorité biblique et évangélique est démontrable scientifiquement. Le Livre de Job constitue lui aussi un immense psaume, dans lequel la victime s'adresse à ceux qui s'apprêtent à la tuer, affirmant qu'elle n'est pas coupable et que la foule va donc assassiner un innocent. « Ils me haïssent sans raison. » Dans les mythes, il y a toujours une bonne raison, semble-t-il, dans le style parricide et inceste, pour haïr la victime, mais, en réalité, cette raison est illusoire, inexistante. Tout est contagion mimétique, au paroxysme d'une crise toujours déjà mimétique.

C'est pourquoi la victime est au cœur du texte biblique : Dieu lui-même sera la victime censée mettre fin à l'usage des victimes. Votre lecture de la Bible montre que le texte se déconstruit dans cette réinterprétation des récits mythiques, mais il n'en conserve pas moins son centre, la victime.

Cette formulation est tout à fait exacte. La relation avec la religion archaïque devient très importante. La religion archaïque et le christianisme possèdent une structure similaire ; l'homme, même au niveau le plus archaïque, a toujours vénéré ses propres victimes innocentes, mais sans s'en rendre compte. C'est là que se trouve l'unité des religions : elle se focalise sur la vénération de la victime. Le Dieu du christianisme n'est pas

le Dieu violent de la religion archaïque, mais le Dieu non violent qui accepte de devenir une victime pour nous libérer de nos violences. La preuve est là, sous nos yeux, et il n'est pas besoin de théologie pour la comprendre ; la preuve est d'abord anthropologique. La découverte de l'innocence de la victime dérange, puisqu'elle coïncide forcément avec la découverte de notre culpabilité. L'enseignement incessant du message christique, à travers la diffusion des Évangiles, est aussi important que la Révélation même. C'est cela qui transforme le monde, non pas de façon soudaine et brutale mais graduellement, par une assimilation très progressive du message, qui s'arrange souvent pour se retourner contre le christianisme dans la philosophie des Lumières, et plus encore dans l'athéisme contemporain, lequel est d'abord une protestation contre le religieux sacrificiel.

3. La Révélation et les religions orientales

Lucien Scubla a remis en question le caractère judéo-chrétien de la Révélation – la conscience de l'innocence de la victime dans le mécanisme du bouc émissaire – en avançant que « la tradition orphique condamnait avec vigueur toutes les formes de sacrifice de sang et reprochait déjà aux hommes d'avoir fondé leurs cités sur le meurtre.[106] ».

C'est vrai en partie seulement. La tradition orphique, Freud y fait aussi allusion à la fin de *Totem et tabou*[2] . Par certains aspects, elle semble proche du christianisme, et en particulier de la notion de péché originel. Dans la vision orphique, tous les hommes reçoivent en héritage une part de la violence titanesque, mélanger à des étincelles de bonté, de divinité, au sens de la tradition gnostique. Quand Lucien Scubla voit dans les mystères orphiques quelque chose de proche du christianisme, il a raison, mais jusqu'à un certain point seulement. L'orphisme s'est développé dans un monde déjà influencé par la Bible, au moins indirectement. La révélation de l'innocence de celui qui a été choisi comme bouc émissaire s'est répandue par le biais des Écritures judéo-chrétiennes uniquement. On ne peut nier que la tradition orphique est proche, par certains côtés, de la conception chrétienne. Cependant, elle est incomplète, fragmentaire et, surtout, elle n'a pas changé le monde, alors que le christianisme l'a changé. Les Évangiles sont la vraie force qui permet la démystification moderne de la violence unanime.

On pourrait apporter d'autres arguments pour limiter le rôle du christianisme dans la révélation de la structure sacrificielle des religions anciennes, en rappelant que certaines religions, comme le jaïnisme en Inde, se sont éloignées de tout ordre sacrificiel et ont tout à fait rejeté le sacrifice.

Bien sûr, la théorie mimétique n'exclut pas la possibilité qu'une société ou un groupe religieux donnés aient pu atteindre une conscience aiguë de la violence humaine. À cause de cette conscience justement, des groupes comme celui dont vous parlez ont été persécutés ; ils ont exercé une certaine influence, mais ce ne sont pas eux, je le répète, qui ont transformé

le monde. Gandhi voyait une analogie entre la philosophie jaïne et le christianisme, mais il opta en fin de compte pour une action politique plus compatible avec ce dernier. Le christianisme en effet suggère une dimension politique, qui entraîne une intervention dans les affaires du monde – non pas sous la forme d'un prosélytisme outrancier, comme on le croit généralement, mais celle d'une conversion individuelle, personnelle, puisque le christianisme propose le Christ comme modèle à imiter. C'est notre esprit chrétien qui nous permet de distinguer dans le jaïnisme une religion voisine de nos présuppositions éthiques. Pour l'esprit contemporain, ce qui est attirant dans les religions orientales, c'est l'absence d'un Dieu transcendant. Le récit fondateur du bouddhisme, par exemple, est strictement individuel : c'est un chemin personnel qui mène à une Révélation plus conforme à l'individualisme contemporain.

Bien que de nature non violente, le jaïnisme est retombé dans un système de castes patriarcales, héritage de l'hindouisme brahmanique si répandu en Inde, qui représente encore une forme d'exclusion symbolique et réelle. C'est ce que nous appelons la « violence structurelle », une injustice complète. De plus, comme cela a été avancé lors d'un récent colloque COV&R, l'histoire des religions et des sociétés en Asie montre que, d'un point de vue purement descriptif, les cultures et les États hindouistes ou bouddhistes ne sont pas aussi étrangers à la violence qu'on se l'imagine parfois – comme d'ailleurs aux premiers temps du christianisme [107] [108].

Ce que j'ai retenu de ce colloque, c'est que ces religions sont pleinement conscientes, dans leurs règles et préceptes, de l'injustice inhérente à la violence et que les traditions orientales ont contribué à rendre ces sociétés moins violentes. Elles savaient que l'être humain devait écarter la colère, la rancune, le ressentiment, et l'envie ; en revanche, elles n'ont jamais été pleinement conscientes du mécanisme du bouc émissaire. Elles savaient ce qu'était le sacrifice, et tentèrent de l'interdire progressivement. La différence que je vois entre ces religions et le christianisme, c'est que ce dernier, dans les Évangiles, fait la lumière sur le mécanisme anthropologique du bouc émissaire et du sacrifice mimétiques.

4. Le jugement de Salomon et l'espace non sacrificiel

Comme nous l'avons déjà évoqué, le jugement de Salomon est l'un des textes antisacrificiels les plus puissants de l'Ancien Testament. Il est au cœur de votre réflexion dans Des choses cachées, *où vous tentez de définir la possibilité d'un espace non sacrificiel.*

C'est vrai. *Des choses cachées* est entièrement construit autour de ce texte qui a joué un rôle essentiel dans ma réflexion sur le sacrifice. Comme vous le savez, il s'agit de deux prostituées qui se disputent un tout petit enfant. Chacune affirme devant le roi que l'enfant est le sien et que l'autre l'a volé. Alors, Salomon fait apporter une épée. Il propose de couper l'enfant en deux pour en donner la moitié à chacune des deux femmes. L'une des deux mères accepte, mais l'autre refuse et préfère renoncer à son

enfant afin de le sauver. Cette action est prophétique du Christ. Au Moyen Âge, la figure du Christ était perçue non dans la bonne prostituée, mais dans Salomon. La situation humaine fondamentale est un jugement de Salomon qu'aucun Salomon n'est là pour arbitrer. Dans *Des choses cachées*, j'ai suggéré qu'on ne devrait pas utiliser le même mot pour définir le comportement de la mauvaise prostituée et celui de la bonne. La mauvaise prostituée accepte le sacrifice, le meurtre, alors que la bonne les refuse. À l'époque, je ne voulais pas dire que celle-ci *se sacrifiait elle-même,* parce que j'avais encore peur de l'objection du « masochisme ». On ne peut pas dire qu'une femme prête à mourir pour son enfant est [109] masochiste simplement parce qu'elle veut sauver cet enfant. Le texte insiste sans cesse sur le fait que la bonne mère renonce à l'enfant « pour que l'enfant vive ». Elle ne veut pas mourir, mais elle est prête à tout subir et même à renoncer à l'enfant « pour que l'enfant vive ». C'est aussi le vrai sens du sacrifice du Christ.

Dans *Des choses cachées*, j'ai dit qu'il n'y a pas de différence plus grande que celle existant entre ces deux actions ; c'est pourquoi j'ai refusé d'utiliser le même mot pour les décrire. Et puisque le sens de sacrifice comme immolation, meurtre, est le plus ancien, j'ai décidé que le mot « sacrifice » devait s'appliquer au premier type, au sacrifice-meurtre. Aujourd'hui, j'ai changé d'avis : il ne fait aucun doute que la distance entre ces deux actions est la plus grande qui soit, et c'est la différence entre le sacrifice archaïque, qui détourne contre une victime tierce la violence de ceux qui se battent, et le sacrifice au sens chrétien, qui consiste à renoncer à toute revendication égoïste, à la vie s'il le faut, pour ne pas tuer.

De fait, les deux actions sont ici juxtaposées.

Et c'est là le point fondamental. Il y a une similarité en jeu. Utiliser le mot « sacrifice » pour la mauvaise prostituée, ne veut pas dire qu'il est impossible de l'utiliser aussi à propos de l'autre femme. *Des choses cachées* a été écrit dans une perspective anthropologique ; le christianisme y apparaît donc comme une espèce de « supplément », au lieu de tout convertir à sa perspective. Aujourd'hui, j'écrirais en partant du point de vue des Évangiles, en montrant que les Évangiles font de la mauvaise prostituée et du mauvais sacrifice une métaphore pour la vieille humanité incapable d'échapper à la violence, sans sacrifier des victimes. Le Christ, par son sacrifice, nous libère de cette nécessité. Il faut donc utiliser le mot de « sacrifice » au sens de sacrifice de soi-même, le sens du Christ. On peut alors dire que la religion primitive, archaïque, annonce le Christ à sa façon, mais très imparfaite. La différence entre les deux prostituées est insurmontable. On ne peut pas trouver de différence plus grande : d'un côté, le sacrifice comme meurtre ; de l'autre, le sacrifice comme acceptation de la mort, s'il le faut, pour ne pas tuer, ne pas prendre part au sacrifice dans l'autre sens. Ces deux formes de sacrifices sont à la fois radicalement opposées et inséparables. Il n'existe entre elles aucun espace non sacrificiel, à partir duquel on pourrait tout décrire d'un point de vue neutre. L'histoire morale de l'humanité est passage du premier sens au second, accompli par le Christ mais pas par l'humanité, qui fait tout pour échapper au dilemme, et surtout ne pas le voir.

Ce changement de perspective dans votre théorie est encore plus évident

quand on le compare au débat que vous avez eu avec les théologiens de la Libération, en 1990, au Brésil. À cette occasion, Franz Hinkelammert a discerné les concepts de « non sacrificiel » et « antisacrificiel », avant de demander : « Est-ce vraiment comprendre la pensée de Girard que de la définir comme antisacrificielle ? Je crois que non, parce que sa pensée est non sacrificielle […]. La position antisacrificielle peut être extrêmement sacrificielle [110]. »

Je me souviens de cette discussion, et je pense qu'il a raison. J'ai écrit, sur ma position à ce sujet, un essai qui est d'abord paru en allemand dans un ouvrage dédié à Raymund Schwager [111]. Celui-ci pense comme moi, qu'il faut repérer un phénomène de « bouc émissaire » spontané derrière la crucifixion, tout autant que derrière les mythes. Toute la différence est dans le repérage de ce phénomène, qui n'est pas là dans les mythes alors qu'il est là, dans les Évangiles. Mais le plus extraordinaire dans les Évangiles, c'est que ce repérage vient du Christ lui-même, plutôt que des évangélistes, qui font tout ce qu'ils peuvent pour suivre le Christ et dans l'ensemble y parviennent. J'aimerais écrire une interprétation chrétienne de l'histoire de la religion, qui serait en fait une histoire du sacrifice. Je montrerais que les religions archaïques ont véritablement éduqué l'humanité, qu'elles l'ont sortie de la violence archaïque. Puis, Dieu est devenu une victime afin de libérer l'homme de l'illusion d'un Dieu violent, illusion qui doit être abolie en faveur de la connaissance que le Christ reçoit de son Père. On peut considérer les religions archaïques comme le premier stade de la révélation progressive qui culmine dans le Christ. Ainsi, quand certains disent que l'Eucharistie est enracinée dans le cannibalisme archaïque, il ne faut pas le nier, mais l'affirmer au contraire ! La véritable histoire de l'humanité est une histoire religieuse qui remonte au cannibalisme primitif. Le cannibalisme primitif est la religion, et l'Eucharistie récapitule cette histoire, de l'alpha à l'oméga. Tout cela est primordial, et une fois qu'on l'a compris, il faut nécessairement admettre que l'histoire de l'homme inclut ce début meurtrier : Caïn et Abel.

Parlons net : un espace absolument non sacrificiel est impossible. En écrivant *La violence et le sacré* et *Des choses cachées,* j'ai tenté de trouver cet espace à partir duquel tout pourrait se comprendre et s'expliquer sans engagement personnel. Je pense aujourd'hui que cette tentative ne peut pas réussir.

5. L'Histoire et la conscience sacrificielle *divin* [112] ?

En adoptant une formulation plus théologique, la notion de « Dieu passager et mutable », soutenue par des penseurs comme Scholem, Hans Jonas, ou Sergio Quinzio, se rapproche-t-elle de votre idée de la religion comme élargissement progressif de la conscience et du christianisme comme révélation et transformation du logos violent en logos.

Je ne vois pas Dieu comme une entité changeante. Je suis plutôt pour

une compréhension ontologique de Dieu. Cependant, c'est un Dieu qui a une stratégie pédagogique, si l'on peut dire, débutant avec la religion archaïque et allant vers la Révélation chrétienne. C'est la seule façon pour qu'une humanité libre se développe. On peut poser le problème en termes strictement logiques, comme l'a fait Sartre : Dieu ne peut pas être, parce que, si Dieu a fait l'homme, il n'aurait pas pu le créer libre, et donc, l'homme étant libre, il n'y a pas de Dieu. Le système du bouc émissaire montre que Sartre a tort et que, même si l'impossibilité dont il parle est réelle, Dieu tourne la difficulté en permettant les sacrifices, grâce auxquels les hommes s'éduquent eux-mêmes en quelque sorte, hors de leur violence. Mais ils ne réussissent jamais complètement et ils ont tous besoin du Christ qui supplée à leurs insuffisances. Ce sont les hommes qui changent, pas Dieu.

Il y a une différence structurelle entre la religion archaïque et le christianisme. Dans le cadre archaïque, on ne comprend pas que le bouc émissaire est seulement un bouc émissaire. On pense que la victime est coupable, parce que tout le monde le dit. Dans les Évangiles, il y a aussi un moment d'unanimité, quand tous les disciples se détournent de Jésus et rejoignent la foule. Puis, cette unanimité est détruite par la Résurrection et les disciples, qui sont, directement ou indirectement, responsables des Évangiles, dénoncent la foule et le système du bouc émissaire. Dans les Évangiles, ces deux attitudes sont confrontées, et c'est ainsi que le système est totalement révélé : d'abord les disciples rejoignent la foule, puis ils se retournent contre elle et la dénoncent.

Le Dieu « passager et mutable » dont parlent ces penseurs, c'est la transformation graduelle du *sacré* qui se transforme en *saint.* Le Dieu de la Bible est d'abord le Dieu du sacré et, de plus en plus, le Dieu de sainteté étranger à toute violence, le Dieu des Évangiles. Le refus chrétien de l'attitude marcionite, c'est-à-dire le refus d'abandonner la Bible hébraïque, l'Ancien Testament, est justement le signe de la conscience grandissante des anciennes communautés. L'Ancien Dieu montre encore des composantes de violence, mais ces composantes sont nécessaires pour comprendre qu'il y a à la fois rupture et en continuité entre le religieux archaïque, sacrificiel et la révélation biblique, qui nous fait émerger hors du sacrifice, mais ne nous autorise pas à condamner les sacrifices comme si nous étions, par nature, étrangers à la violence !

Sur cette question, comment percevez-vous la tradition gnostique ? Fait-elle aussi partie de l'histoire de la Révélation ?

On ne peut pas parler d'une seule tradition gnostique. La gnose est très actuelle, car c'est toujours un effort pour échapper à la Croix, c'est-à-dire perpétuer la méconnaissance par l'homme de sa violence et protéger son orgueil de la Révélation. Sans la Croix, il ne peut y avoir de Révélation de l'injustice fondamentale que constitue le mécanisme du bouc émissaire, fondateur de la culture humaine et qui se répercute dans tous les rapports que nous avons avec nos semblables.

Vous avez conscience, sans doute, que la façon dont vous percevez l'histoire de la Révélation – comme une progression linéaire, fondée sur une continuité qui ne peut être démontrée – est en soi contestable. Ne pensez-vous pas que le

parcours historique que vous venez de tracer est surdéterminé par cette progression linéaire, qui va des mythes archaïques au christianisme ?

Je suis obligé de constater que cela va vers un progrès. Affirmer que l'innocence de la victime est un acquit décisif ne me pose pas problème, et c'est cela qu'apporte le christianisme. Mais je n'ai jamais posé en principe que le processus est purement linéaire, qu'il évolue sans interruption une fois que la Révélation s'est manifestée. Au contraire, c'est un processus extrêmement complexe, parce que l'homme est libre de choisir sa voie. Et, à vrai dire, il a presque constamment opté pour la violence, aujourd'hui plus que jamais.

Roberto Calasso critique dans les mêmes termes votre conviction que la Révélation chrétienne opère une sape progressive du sacrifice : « Dans cette application tordue des Lumières, cependant, la principale faiblesse de Girard apparaît : la persécution n'a en fait jamais été aussi répandue que dans l'Occident moderne, qui ne connaît rien du sacrifice et le considère comme une superstition [113]*. »*

Calasso ne voit pas la complexité qui résulte de mon approche. Je trouve sa description de la société moderne profonde, inspirée même, mais trop unilatérale. Il ne voit pas que je définis le monde moderne comme essentiellement privé de protection sacrificielle, c'est-à-dire toujours plus exposé à une violence toujours aggravée qui est, bien entendu, la sienne, notre violence à nous tous. Pour moi, le mouvement de la rationalité moderne n'est pas intrinsèquement mauvais. Le progrès scientifique est un progrès réel. Roberto Calasso voit donc en moi un « homme des Lumières ». Je cite toujours la formule de Jacques Maritain : « L'histoire progresse à la fois dans le sens du bien et dans le sens du mal [114]. » Calasso est très favorable au sacrifice. Il est antimoderne à l'extrême et ne fait pas de distinction entre la Révélation chrétienne et la mauvaise utilisation qu'on en fait aujourd'hui. Il a cette idée ésotérique et nietzschéenne qu'être opposé au sacrifice sanglant constitue une faiblesse des individus ou des collectivités. Comme Nietzsche, il veut croire qu'être *pour* la violence est infiniment plus intelligent, et donc que c'est ce qu'il faut faire. L'une des choses qu'il comprend admirablement, c'est l'utilité positive du sacrifice. Et c'est finalement en nietzschéen qu'il se montre injuste envers le christianisme, même s'il comprend le sacrifice que Nietzsche ne comprend pas. Calasso a intégré le rôle positif du sacrifice dans les sociétés archaïques et il voit que le monde moderne est menacé par la perte des protections sacrificielles. Il y a très peu de gens assez lucides pour voir ça.

La lecture de Nietzsche s'est révélée fondamentale pour de nombreux philosophes contemporains. Vous-même avez reconnu qu'il avait contribué à votre interprétation de Dionysos. Selon vous, l'aphorisme 125 du Gai savoir*, très souvent cité, dans lequel Nietzsche affirme que « Dieu est mort », va au cœur de la logique sacrificielle.*

J'essaie de montrer que tout le monde déforme ce texte. Au lieu de dire : « Dieu est mort », Nietzsche dit en fait : « Nous l'avons tué. » Après cela, nous avons à inventer un rituel d'expiation, autrement dit une nouvelle religion [115] [116]. En d'autres termes, Nietzsche nous parle d'une refondation religieuse de la société. Tous les dieux commencent d'abord par

mourir. Il s'agit d'un grand texte sur l'éternel retour (du religieux sacrificiel), un texte sur la création et la recréation de la culture qui implique toujours la présence initiale d'un meurtre fondateur. Certains textes vont au-delà de la pensée explicite de leur auteur, et c'est le cas pour celui qui définit l'éternel retour comme une succession sans fin de cycles sacrificiels, repérables dans les aphorismes les plus connus d'Anaximandre et d'Héraclite. Les commentateurs, y compris Heidegger, font retomber ce texte dans la routine moderniste de la mort de Dieu. Je ne pense pas, je le répète, que Nietzsche ait été pleinement conscient de ce qu'il disait dans ce fameux aphorisme. Je ne suis pas sûr qu'il se soit rendu compte qu'il utilisait des mots dont la connotation est essentiellement rituelle, sacrificielle. C'est une lecture plus riche que « la mort de Dieu ». Le texte parle de la naissance de la religion, en même temps que de sa mort, car c'est la même chose. La phrase la plus claire est celle qui décrit ce que le meurtre de Dieu contraint les meurtriers à inventer : un nouveau culte religieux.

Pensez-vous que les derniers mots que Nietzsche a écrits en 1889, aux limites de la folie, « Condamno te ad vitam diaboli vitae » *(« Je te condamne à la vie éternelle en enfer ») constituent un raccourci emblématique de son projet intellectuel* [117] *?*

Il s'agit en effet d'un passage impressionnant, et il est difficile de l'interpréter en dehors d'un cadre chrétien. Nietzsche voulait être du côté de Dionysos contre le Christ, et, ce faisant, il s'est condamné à l'enfer, parce que Dionysos et Satan sont une seule et même chose. Une phrase d'Héraclite dit justement cela : Dionysos c'est la même chose que Hadès. Selon Gide, Nietzsche était jaloux du Christ et il était donc du côté de Satan. Être pour Satan, cela signifie prendre le parti de la foule contre la victime innocente, au nom de ceci ou de cela, peu importe.

6. « Celui par qui le scandale arrive »

Dans votre théorie, il semble que les êtres humains ne soient ni autonomes – car leur désir est toujours mimétique – ni pacifiques – car ils ne peuvent éviter l'apparition de formes de violence engendrées par la nature mimétique de leur désir. Ne pensez-vous pas que cette conception de l'humanité a eu une influence négative sur l'accueil fait à votre travail ?

Je ne suis pas d'accord avec votre définition. Le désir est toujours mimétique, certes, mais certains hommes résistent au désir. C'est l'intérêt d'être chrétien. Quand Jésus dit : « Il est fatal, certes, qu'il arrive des scandales » (Mt 18,7-8), il parle des communautés. Dans les communautés, il y a tellement d'individus, qu'il est statistiquement impossible que la violence mimétique ne soit pas là, mais l'individu n'est pas pieds et poings abandonné au désir mimétique. Jésus lui-même y a résisté. Parler de liberté, c'est évoquer la possibilité qu'a l'homme de résister au mécanisme mimétique.

La seule liberté que nous ayons, consisterait donc à imiter Jésus, c'est-à-dire à ne pas rejoindre le cercle mimétique ?

Oui, ou à imiter quelqu'un qui imite Jésus ; souvenez-vous de ce que Paul dit aux Corinthiens : « Je vous en prie donc, montrez-vous mes imitateurs » (1 Co 4,16). Il ne demande pas cela dans un esprit d'orgueil individuel. Il se donne en exemple parce qu'il imite lui-même Jésus qui, à son tour, imite le Père. Il fait simplement partie d'une chaîne infinie de « bonne imitation », d'imitation sans rivalité, que le christianisme cherche à constituer. Les « saints » sont les maillons de cette chaîne.

Nous n'avons donc le choix qu'entre accuser les autres et éprouver de la compassion pour eux ?

Je ne vois pas en quoi l'idée de cette imitation impliquerait une mise en accusation de ceux qui ne la pratiquent pas. Toute mise en accusation est un effort pour « tirer son épingle du jeu aux dépens d'un bouc émissaire. C'est ce que le Christ justement ne fait jamais. L'évangile de Jean l'explique en effet : « C'est que vous ne pouvez pas entendre ma parole. Vous êtes du diable, votre père, et ce sont les désirs de votre père que vous voulez accomplir [118]. » Il y a deux modèles suprêmes : Satan et le Christ. La vraie liberté est dans la conversion de l'un à l'autre. Autrement, c'est une illusion totale. C'est pourquoi Paul dit : « Nous sommes enchaînés, mais nous sommes libres [119]. » Nous sommes libres parce que nous pouvons toujours nous convertir vraiment. En d'autres termes, nous refusons de nous joindre à l'unanimité mimétique. Nous en avons déjà parlé, se convertir signifie se reconnaître persécuteur. Cela signifie choisir le Christ ou un individu ressemblant au Christ comme modèle de nos désirs. Se voir soi-même comme pris dans le processus d'imitation depuis le commencement. La conversion est la découverte que *nous avons toujours, sans le savoir, imité* le mauvais type de modèles qui nous entraînent dans le cercle vicieux des scandales et de l'inassouvissement permanent.

Si le mot skandalon *signifie « rivalité mimétique », pourquoi les Évangiles l'associent-ils avec Satan et avec le Christ, qui se qualifie lui-même de* skandalon *(Jn 6,41-42) ?*

Le Christ annonce avant sa Passion qu'il va devenir un *skandalon* pour tous les hommes et même pour ses disciples, qui vont participer au moins passivement à son expulsion. Le mot *skandalon* signifie « pierre d'achoppement mimétique », quelque chose qui déclenche la rivalité mimétique. Le traitement du mot *skandalon* montre que l'exégèse des Écritures est incomplète. Il existe des volumes entiers sur des mots qui n'apparaissent qu'une ou deux fois dans les Évangiles – le mot *logos* par exemple, capital certes, mais dont l'emploi se limite au Prologue de Jean. En revanche, on ne trouve rien sur le mot *skandalon.* Silence complet, bien que le mot apparaisse partout dans l'Ancien Testament de même que partout dans le Nouveau.

J'ai écrit dans *Je vois Satan tomber comme l'éclair,* que Satan et le *skandalon* sont une seule et même chose [120]. Quand Jésus annonce la Passion pour la première fois, il associe les deux termes, et dit à Pierre : « Passe derrière moi, Satan ! Tu me fais obstacle *[skandalon],* car tes

pensées ne sont pas celles de Dieu, mais celles des hommes ! » (Mt 16,23). Bien que *skandalon* et Satan soient fondamentalement la même chose, chacun des deux termes met l'accent sur des aspects différents d'un seul et même phénomène. Dans le cas du *skandalon,* l'accent porte sur les premières phases du cycle mimétique, sur les rivaux qui se font mutuellement obstacle, qui se retrouvent ensemble alors qu'ils souhaitent s'éloigner l'un de l'autre ; alors que Satan fait référence au mécanisme mimétique dans son ensemble. Il est vrai aussi que le mot *skandalon* s'applique à la Croix, puisque Jésus dit :

« Heureux celui qui ne trébuchera pas à cause de moi ! » (Mt 11,6). Une des plus belles formules de Paul est : « Nous proclamons, nous, un Christ crucifié, scandale pour les Juifs et folie pour les païens » (1 Co 1,23). La Croix est un *skandalon* parce que les hommes ne comprendront pas un Dieu faible, subissant humblement ceux qui le persécutent. C'est pourquoi ils trébuchent sur cette idée.

Jésus et Satan poussent tous deux à l'imitation. L'imitation éduque la liberté, parce que nous sommes libres d'imiter le Christ dans un esprit d'humble soumission à son incomparable sagesse ou, au contraire, d'imiter Dieu dans un esprit de rivalité. Le *skandalon* signifie alors l'incapacité à échapper à l'esprit rivalitaire qui est en fait un esprit de servitude, car il nous agenouille devant tous ceux qui l'emportent sur nous, sans voir l'insignifiance des enjeux. La prolifération des scandales, donc des rivalités mimétiques, est ce qui produit le désordre et l'instabilité dans la société, mais cette instabilité est arrêtée par la résolution du bouc émissaire, qui produit l'ordre ; Satan expulse alors Satan, ce qui signifie que le mécanisme du bouc émissaire produit une fausse transcendance, qui stabilise la société par le biais du principe satanique ; l'ordre ne peut être que temporaire, promis à retomber tôt ou tard dans le désordre des scandales.

Est-ce en rapprochant Satan du skandalon *que le Christ révèle la fausseté des accusations sur lesquelles est fondé l'ordre sacrificiel ? Démasque-t-il ainsi la vraie nature de Satan ?*

Oui. Pour le christianisme, on ne devrait pas *croire* en Satan. Le Credo n'en fait pas mention. C'est plutôt un trope puissant pour décrire l'unanimité de la foule quand elle accuse la victime d'être coupable, et qu'elle l'assassine ensuite sans aucun remords. Nous pourrions dire que Satan est un non-être, dans le sens où il est l'inconscient du mécanisme du bouc émissaire. Il est le sujet de la structure, et il est le système de la mauvaise mimésis. Il n'y a aucune coordination venant de l'extérieur, le système fonctionne complètement par lui-même (et c'est pour cela peut-être que, dans la fosse de l'*Enfer,* Dante représente Satan comme une grande machine, une espèce d'immense mannequin). On a toujours perçu, dans le phénomène de la rivalité des doubles, une sorte de force transcendantale : elle s'appelle *destin* dans les récits épiques indiens, *moira* dans la culture grecque, *Schicksal* chez Heidegger. Il est important de constater que dans la Bible, à commencer par l'histoire d'Abel et Caïn, cette notion de destin n'est pas présente. Caïn est libre de choisir, et Dieu tente de le convaincre de ne pas tuer son frère. C'est pourquoi Satan n'a pas d'être substantiel. Il est le système mimétique tout entier, qui gouverne

les relations humaines. Voici la signification la plus profonde de tout ceci. Nous serons toujours mimétiques, mais nous n'avons pas à l'être de façon satanique [121]. Nous n'avons pas à nous engager dans des rivalités mimétiques perpétuelles. Nous n'avons pas à accuser notre voisin, nous pouvons apprendre à lui pardonner.

IV. L'homme, un « animal symbolique »

« *Comment l'homme a dû personnifier les dieux.* »

Charles Darwin, *Carnets.*

1. Le chaînon manquant

Selon Michel Serres, votre œuvre fournit une théorie darwinienne de la culture, puisqu'elle « propose une dynamique, montre une évolution et donne une explication universelle de la culture ». Est-ce là votre objectif ?

Pourquoi pas ? Je pense que Darwin est terriblement naïf au fond dans sa conception du religieux, mais sa façon d'argumenter m'a toujours paru admirable. C'est la raison pour laquelle le processus d'hominisation, tel que je l'expose dans *Des choses cachées,* me paraît darwinien. Je me sens proche de la façon qu'il a d'avancer dans sa pensée : *« un long argument du début jusqu'à la fin* [122] [123] ». La théorie de la sélection naturelle me semble efficacement sacrificielle. En se référant à la théorie de Malthus sur la population, Darwin met l'accent sur l'importance de la mort plus encore que sur celle de la survie. Sa théorie présente la nature comme une machine supersacrificielle. Toute grande découverte scientifique qui représente un changement de paradigme est fortement déterminée par le contexte culturel dans lequel elle s'est développée. Je pense que la découverte de la sélection naturelle est marquée par l'époque à laquelle elle a été conçue. Elle participe de la découverte moderne du sacrifice comme fondement non pas de la culture humaine cette fois, mais de l'ordre naturel.

Afin d'expliquer l'émergence de la sphère symbolique, vous avez esquissé, dans Des choses cachées, *une théorie de l'hominisation et de l'origine de la culture dans un cadre naturaliste, surtout en combinant des rapports ethnologiques et des théories anthropologiques* [124]. *Depuis, vous avez délaissez dans votre théorie, cet aspect crucial de l'évolution de la culture humaine.*

Je ne l'ai pas délaissée, mais je n'ai pas eu l'occasion d'y revenir. Je m'efforce de penser dans un cadre évolutionniste. Le problème de la compatibilité entre Dieu et l'évolution est aujourd'hui complètement dépassé, sauf aux yeux des « créationnistes ». Une des thèses de la théorie mimétique qui devrait changer pas mal de choses si on la prenait au

sérieux, c'est l'idée, essentielle à mes yeux, que toute culture est fille du religieux. Dans le processus d'émergence des éléments culturels, il n'existe pas de commencement absolu.

Selon le philosophe américain Elliot Sober, « les biologistes qui s'intéressent à la culture sont souvent étonnés par l'absence de théories générales viables en sciences sociales. Toute la biologie se rassemble autour de la théorie de l'évolution biologique. Peut-être le progrès en sciences sociales est-il freiné par le fait qu'il n'existe pas de théorie générale de l'évolution culturelle [125] ».

La théorie mimétique est, entre autres choses, une genèse des grandes institutions culturelles à partir des sacrifices rituels, cohérente dans un cadre darwinien. Il existe dans ce domaine un ensemble d'hypothèses fortement compatibles avec un cadre mimétique et qui en renforcent les thèses. Je suis d'accord avec l'idée exprimée par le sociobiologiste Edward Osborne Wilson. Bien qu'il pense que la religion est une pure fantaisie, il déclare qu'elle ne peut être totalement inutile, puisqu'elle possède une valeur intrinsèque d'adaptation sans laquelle elle aurait été rejetée comme une construction inadéquate [126]. C'est exactement ce que je propose quand j'affirme que la religion protège les sociétés de la violence mimétique. Mais c'est très insuffisant. La religion peut seule parfaire l'hominisation, puisqu'elle crée, par le sacrifice, la culture et les institutions.

Ce qui détourne de nombreux philosophes de ma théorie réside précisément en ce point : la dépendance de la culture à l'égard du religieux, du mécanisme émissaire, qui est à la fois contingent et nécessaire. Les scientifiques, de leur côté, critiquent le caractère philosophique de ce saut, trop complexe pour être prouvé. C'est là tout le paradoxe des discussions dans lesquelles je me trouve impliqué : les philosophes ont du mal à croire aux « faits », et les scientifiques, le plus souvent, ne voient pas l'intérêt de passer du physique au symbolique.

La façon dont les théoriciens de l'évolution gèrent la transmission culturelle relève d'une attitude assez contradictoire. Bien qu'ils soient habitués à travailler sur de vastes échelles de temps qui leur permettent de rendre compte de l'évolution des espèces, lorsqu'ils abordent la culture humaine, ils ont tendance à tomber dans une sorte de perspective atemporelle. Un présupposé indiscuté semble associé à l'activité humaine : les évolutionnistes adoptent alors une sorte d'« individualisme méthodologique ». Tout se passe comme si, dès qu'ils se mettent à examiner la culture humaine, ils considéraient l'individu moderne comme le prototype de l'être humain primitif, qui produit et transmet la culture. Ce postulat implicite est aussi désastreux que le postulat inverse, la « mentalité primitive » de Lévy-Bruhl. Durkheim avance l'argument que l'autonomie des faits sociaux ne peut pas s'expliquer par la seule psychologie individuelle. L'émergence de la culture constitue l'un de ces faits.

En ce qui concerne l'évolution de la culture, on peut avancer qu'elle s'est effectuée à travers des schémas lamarckiens plutôt que dans un cadre darwinien.

Il est vrai que culture et symbolicité sont essentiellement transmises par

la répétition et le renforcement. Est-ce vraiment lamarckien ? À vrai dire, je n'en sais rien. Cependant, c'est au niveau du *groupe social* qu'il faut recourir à la sélection darwinienne. Ceci est purement conjectural et hypothétique, car il serait impossible d'en trouver une preuve absolue. L'idée de la sélection de groupe a été vivement critiquée dans ce domaine – bien qu'il semble qu'elle soit aujourd'hui reconsidérée [127]. Cela dit, rien ne nous empêche d'effectuer cet exercice conjectural. En se fondant sur les présuppositions de la théorie mimétique, on peut supposer que de nombreux groupes et sociétés ont péri en raison de violences internes qui n'ont pas débouché sur des phénomènes de victime émissaire suffisamment efficaces. Car, ce qui a fourni cet instrument de protection fondamental contre la violence naturelle propre à l'espèce, violence que tout groupe d'hominidés est amené à déclencher à un moment ou un autre pour des raisons purement éthologiques, c'est le mécanisme du bouc émissaire et rien d'autre. Il s'agit donc bien de l'origine de l'évolution culturelle qui est religieuse. À ce stade, qui a fort bien pu durer des dizaines de milliers d'années, l'autonomie de l'individu n'a aucun sens. Le problème se résout au niveau du groupe tout entier ou pas du tout, et tout le monde périt.

En ce sens, une hypothèse comme celle du gène égoïste de Richard Dawkins semble incapable d'expliquer les interactions sociales. En effet, elle recourt principalement à la théorie des jeux pour montrer que l'altruisme animal est possible – comme si les interactions sociales, et donc la culture, pouvaient se réduire à une explication purement économique. Afin d'étendre sa théorie à la sphère culturelle, il a dû alors inventer cette notion plus problématique encore du même, *que nous avons déjà évoquée, unité culturelle minimale (qui semble d'ailleurs assez proche de l'idée qu'exprime Gabriel Tarde dans* Les lois de l'imitation).

Et ce faisant, Dawkins suppose une rupture radicale entre l'animal et l'humain, puisqu'il ne fournit aucune explication à l'apparition de la culture. Dans son analyse, les *mêmes* semblent émerger de nulle part, alors que la force sélective, qui devrait discerner entre les *mêmes* qui seront retenus et ceux qui seront rejetés, reste inexplorée (ou bien elle est purement contingente [128])- La théorie de l'imitation de Dawkins me paraît déficiente. Elle reste aveugle aux effets conflictuels de l'imitation, et, en fin de compte, comme l'a écrit Stephen Sanderson, elle reste totalement « conceptuelle et intellectuelle [129] ».

Selon John Tooby et Ledit Cosmides, « la plupart des chercheurs en sciences sociales pensent invoquer un principe explicatif puissant quand ils proclament qu'un comportement est "appris" ou "culturel"». Cependant, « en tant qu'hypothèses qui expliciteraient le phénomène mental ou comportemental ces distinctions sont étonnamment vides de sens. À cette étape, dans l'étude du comportement humain, apprentissage et culture sont des phénomènes à expliquer et non des explications [130] ».

C'est pourquoi nous avons besoin d'une théorie, comme la théorie mimétique et le mécanisme émissaire, qui puisse expliquer l'émergence de la culture et de l'activité symbolique en partant d'une position strictement naturaliste et en prenant en compte toutes les contraintes biologiques, éthologiques, anthropologiques auxquelles les primates sont sujets. En d'autres termes, la théorie mimétique offre un terrain propice à la mise en

relation d'approches méthodologiques différentes, ainsi que de sources d'informations variées.

2. L'éthologie et le mécanisme victimaire

Dans cette optique, il peut paraître important de se placer à la limite, bien sûr incertaine, des règnes animal et humain, donc au point d'émergence de la sphère symbolique. Selon les observations éthologiques de Konrad Lorenz, on peut, chez certaines espèces, identifier des schémas comportementaux qui ressembleraient à « une désignation instinctive du bouc émissaire [131] [132] ».

La vision que nous avons aujourd'hui des chimpanzés et des primates en général est un peu différente de celle qui avait cours au moment où j'ai écrit *Des choses cachées.* Aujourd'hui, on pense que, non seulement ces derniers utilisent des outils, mais aussi qu'ils chassent ensemble et, selon certains observateurs, possèdent même des rituels, ou du moins des ébauches de rituels. J'ai utilisé moi-même les travaux de Lorenz dans mes hypothèses. Cette approche évolutionniste évite la rupture totale, postulée par l'hypothèse structuraliste et lui substitue un processus graduel, qui atteint des niveaux de complexité de plus en plus grands.

Ce que je trouve important, dans le livre de Konrad Lorenz, *L'agression,* c'est la description du comportement des oies. Quand deux oies s'approchent l'une de l'autre avec des signes d'hostilité, la plupart du temps leur agression est déviée sur un troisième objet[11]. Il y a là une ébauche du mécanisme émissaire. Ce détournement de l'agressivité a été fixé par l'évolution en un schéma instinctuel qui peut créer un lien, principalement entre un mâle et une femelle (mais il existe aussi des cas d'homosexualité engendrés par ce même mécanisme). Dans le cas des oies, le couple est permanent ou semi-permanent, et il se forme grâce à cette amorce du mécanisme du bouc émissaire (l'expression « victime émissaire », « bouc émissaire » n'est pas tout à fait exacte, certes, puisque le troisième terme est le plus souvent un objet) : la violence est déviée sur un tiers. Cette observation, si elle est correcte, rend manifeste l'émergence d'un lien entre des individus qui ont déchargé leur violence sur une même victime. Le détournement de l'agressivité au sein d'un groupe spécifique et contre un élément externe (ou un élément interne qu'on expulse) crée une cohésion forte au sein de ce groupe ou de ce couple. Cela doit être la raison pour laquelle les sociétés primitives avaient recours au meurtre rituel : pour renforcer les liens de la communauté. L'invention du sacrifice rituel repose sur une observation préalable qui porte sur l'efficacité de la violence partagée, et certainement aussi du « saisissement » qui en résulte.

Lorenz fait également référence au rire humain comme une forme d'agression détournée : quand un groupe rit de quelqu'un, il s'agit d'une forme, même anodine, de désignation d'un bouc émissaire. On perçoit tout de suite une sorte de chaîne empathique, un lien fort entre les éléments du groupe.

C'est un mécanisme d'origine éthologique, dont nous ne sommes pas

conscients. L'évangile de Luc en donne un exemple : « Après […] avoir, ainsi que ses gardes, traité avec mépris et bafoué [Jésus], Hérode le revêtit d'un habit splendide et le renvoya à Pilate. Et, ce même jour, Hérode et Pilate devinrent deux amis, d'ennemis qu'ils étaient auparavant » (Le 23,12). Le bouc émissaire commun, symbolique ou réel, opère un rapprochement entre les complices. C'est le cas de Pilate et d'Hérode dans le seul évangile de Luc ; car là seulement Hérode participe à l'affaire.

Je pense cependant que la pensée de Lorenz reste insuffisante sous le rapport social. Il parle toujours en termes de couples ; il n'existe pas de société de ce point de vue. Même quand il y a des schémas de domination, ils ne forment pas une vraie société. Mais c'est justifié par le fait que Lorenz ne parle que des animaux. Le mécanisme de la victime émissaire ne surgit vraiment qu'au-delà de la horde animale. Avec la horde, on se rapproche de la société – c'est peut-être la raison pour laquelle Elias Canetti, dans *Masse et puissance*, réfléchit sur ce point précis.

Un passage de L'agression 133 *de Lorenz suggère un scénario différent du meurtre originaire. Ce scénario apporte la preuve d'une forme de conscience autour du massacre du premier homme : « Quelques-uns des oiseaux et des mammifères les plus intelligents et les plus sociables réagissent d'une façon très dramatique à la mort subite d'un des membres de leur espèce. Les oies cendrées restent, les ailes étendues et en sifflotant, auprès d'un ami mourant pour le défendre ; Heinroth a pu l'observer après avoir tué une oie en présence de sa famille. […] Le professeur Bernhard Grzimek m'a raconté qu'un chimpanzé adulte mâle, après l'avoir mordu assez cruellement, sembla, sa rage passée, très consterné de ce qu'il avait fait et essaya de comprimer avec ses doigts les lèvres de la plaie. […] On peut affirmer avec certitude que le premier Caïn, après avoir frappé un membre de sa horde d'un coup de poing, fut très embarrassé par les suites de son acte. […] nous pouvons affirmer que le premier assassin comprit tout à fait l'énormité de son acte. Nul besoin que se propage lentement de bouche à oreille l'information que le potentiel combatif d'une horde baisse dangereusement lorsqu'on tue trop de ses membres pour les mettre dans la marmite* [134]*. » Lorenz semble suggérer l'existence d'une « conscience instinctive » liée à la mort d'un congénère. Si cela est vrai, comment pouvons-nous supposer que les communautés primitives n'étaient pas conscientes de l'importance du meurtre fondateur, élément fondamental de votre théorie ?*

Lorenz comme Darwin préfèrent ne pas voir de séparation nette entre les animaux et les êtres humains, et ils ont raison, je pense ; mais tous deux minimisent alors la symbolicité ou ne la mentionnent même pas. Elle est pourtant essentielle. Les chercheurs scientifiques ont tendance à négliger cette discontinuité entre les animaux et les humains. En général, les évolutionnistes minimisent la symbolicité ou essaient de lui donner des origines purement physiologiques. Les auteurs que j'ai lus essaient d'expliquer le langage uniquement par l'évolution du cerveau, tandis que les éthologues insistent trop sur les racines éthologiques communes. Ils ne voient pas le saut fondamental (évitons le terme de « rupture ») entre la culture humaine et la culture animale, qui est effectivement déclenché par l'apparition de la sphère symbolique. Pour saisir le pouvoir du symbolique, il faut tenir une origine de ce pouvoir : c'est une des raisons de mon intérêt pour le mécanisme du bouc émissaire. C'est ce qui permet d'expliquer comment l'accroissement du pouvoir symbolique est lié au rituel. Cela

exige ce que les philosophes appelaient une « totalité ». Les éléments inclus dans la totalité se rapportent les uns aux autres, et acquièrent une signification grâce aux liens analogiques, métonymiques et métaphoriques qui s'établissent entre eux.

Dans le passage que vous avez cité, Lorenz utilise l'histoire de Caïn de façon métaphorique pour expliquer cette origine hypothétique. Dans la dernière phrase – « Nul besoin que se propage lentement de bouche à oreille l'information que le potentiel combatif d'une horde baisse dangereusement lorsqu'on tue trop de ses membres pour les mettre à la marmite » – Lorenz semble approcher de l'idée d'un mécanisme collectif. Il pressent que Caïn est un nom collectif. Ce qui est très clair dans le texte biblique : « Aussi bien, si quelqu'un tue Caïn, on le vengera sept fois » (Gn 4,15). C'est la loi d'une tribu, et non celle d'un seul homme. Il ne faut évidemment pas prendre la Bible dans un sens littéral : Adam, Ève, Caïn sont des noms collectifs. Cela dit, Lorenz n'a jamais véritablement développé cette idée latente dans son langage métaphorique.

Si l'hypothèse de Lorenz est juste, le mécanisme du bouc émissaire ne serait peut-être pas un processus fortuit, mais plutôt une alternative, que l'on trouve déjà dans les groupes animaux, alternative à un mode de conservation dicté par l'instinct. Ce qui est aléatoire, c'est l'actualisation dans les différents groupes d'hominidés qui ont « redécouvert » ce mécanisme et constitué par ce biais un ordre symbolique.

Quand on décrit le mécanisme du bouc émissaire comme un processus aléatoire, il faut le voir comme une succession de paliers. Il est impossible de définir, d'isoler le moment précis où ce mécanisme intervient et où la culture émerge enfin. Il faut voir cela dans un cadre temporel de dizaines de milliers, peut-être de centaines de milliers, peut-être même de millions d'années. Dans cette longue histoire de la « découverte » du mécanisme victimaire, on peut inclure le récit de Lorenz, sur le détournement de l'agressivité chez les animaux, comme un premier pas dans cette évolution, une sorte d'infra-rituel du bouc émissaire. C'est un processus déjà complexe. Mais le groupe, la horde constituent un préalable absolument nécessaire au développement total du mécanisme.

Dans l'idée de cette sorte de proto-conscience, pourrait-on avancer qu'un système proche du mécanisme du bouc émissaire se retrouverait dans les groupes animaux, et que ce système serait un instinct de conservation de l'espèce ?

Lorsque j'ai écrit *Des choses cachées,* on ne disposait pas de tout le savoir actuel sur le comportement animal, ou alors ce savoir est maintenant interprété de façon différente. Par exemple, on pense de nos jours que les chimpanzés se livrent à des chasses collectives et mangent leurs victimes, qui sont surtout des singes d'une espèce différente [135]. Il existe dans ces groupes des formes de violence collective. Certaines formes de chasse présentent également des aspects rituels. Des signes clairs rendent plausible le fait que le mécanisme du bouc émissaire soit apparu dans ces groupes. Ceci est une autre étape du long processus de l'évolution qui mène au mécanisme dans sa forme achevée. Le cerveau des singes n'est sans doute pas suffisamment développé pour leur permettre d'atteindre le plan de la symbolicité. Pour atteindre ce niveau, nous l'avons dit, il ne

suffit pas d'avoir un cerveau d'une taille adéquate. Il faut aussi un *centre de signification,* et *la victime désignée comme bouc émissaire* fournit ce centre. L'émergence d'une sphère symbolique doit s'expliquer, dans un cadre éthologique. C'est le fruit d'une combinaison d'instincts, dans laquelle on peut inclure la proto-conscience du meurtre d'un membre de la même espèce. Nous avons déjà mentionné ça. Il faut également tenir compte de la baisse soudaine d'intensité de la violence, que renforce le lien instinctif de ceux qui ont choisi le bouc émissaire, diminution perçue comme liée à la victime et dépendant d'elle. D'où la tendance à diviniser cette victime.

3. L'évolution de la pensée

A. C. Clarke et Stanley Kubrick ont perçu ce mécanisme avec beaucoup d'intuition dans la première scène de 2001, Odyssée de l'espace [136].

Il semble bien que oui. La victime est le point focal de l'événement du bouc émissaire dans son ensemble, puisque les hominidés sont plus ou moins « conscients » d'avoir fait quelque chose de « mal », et sont en même temps stupéfaits de la paix revenue et du lien merveilleux qu'ils perçoivent comme résultant du meurtre de la victime. Ce système complexe de sentiments entrecroisés a produit une espèce de « court-circuit » de leur perception, qui devait être d'ores et déjà d'un niveau élevé. Tout d'abord, et même si le mécanisme est totalement endogène, il est perçu comme quelque chose d'*extérieur* (dans le récit de Kubrick, il est représenté par le monolithe noir). Ensuite, le point focal du mécanisme, encore et toujours la victime – source naturelle de ce « quelque chose » que l'on doit chérir –, devient *sacré.*

Ce « don » de la paix retrouvée et du lien merveilleux amène aussi l'esprit primitif à *répéter* de façon mimétique l'événement, celui-ci étant alors perçu comme le moyen le plus efficace d'obtenir la paix et la solidarité au sein du groupe, dans les moments de crise. Dans la répétition « superstitieuse » de l'événement, une sorte de « mise en scène » doit s'organiser, sous la forme du meurtre d'une victime de substitution. Cette victime n'est plus considérée comme responsable de la crise, mais elle est à la fois une nouvelle victime *réelle*, effectivement tuée, et un *symbole* du proto-événement ; il s'agit là du *premier signe symbolique* jamais inventé par ces hominidés. C'est le premier instant où quelque chose est là *à la place* d'une *autre chose.* C'est le symbole originaire. Et afin d'être en mesure de gérer la complexité cognitive qu'implique le maniement de la sphère symbolique émergeante, il fallait un cerveau plus vaste : le mécanisme du bouc émissaire a donc agi comme une forme de pression évolutionniste, comme un élément de la sélection naturelle.

En ce sens, un système symbolique a été mis en place, qui s'est déplacé de manière métonymique du premier signe – la victime –, comme centre de signification, vers le réseau social impliqué dans le développement progressif des rituels.

Oui, mais le processus implique l'existence d'un groupe d'éléments appartenant à un ensemble donné, systémiquement clos. Le langage, en ce sens, est un système clos. Il existe un certain nombre de phonèmes et de signes diacritiques, et on ne peut pas ajouter de nouveaux éléments. C'est avec ces éléments donnés qu'il nous faut jouer. Bien sûr, le nombre de combinaisons possibles est virtuellement infini. Les composantes du jeu n'en sont pas moins clairement définies. Dans ce système, on trouve des signes qui se réfèrent au monde extérieur et des signes qui se réfèrent les uns aux autres, et c'est justement ce mouvement de l'un à l'autre que les primates ne maîtrisent jamais. C'est là qu'on atteint le niveau symbolique. Ce plan d'autoréférence peut-il se déployer sans un centre d'où émerge le sens ? J'ai l'intuition très nette que seule l'existence de ce centre permet aux divers éléments de la totalité de communiquer les uns avec les autres. Même s'il arrivait que le centre disparaisse, une fois la communication établie, ils continueraient à communiquer les uns avec les autres. Le centre, en fait, doit disparaître pour que la communication se développe à des niveaux de plus en plus complexes.

Un système symbolique fonctionne ainsi. Il peut toujours se décentrer, mais à l'origine il est toujours centré. Je ne suis pas d'accord avec Jacques Derrida quand il dit que les structures sont *toujours déjà* décentrées. Le centre apprend aux gens à communiquer, à tenir leur rôle dans cette communication. Après cela, il peut y avoir effacement du centre, dans le sens de l'oubli des rituels et de l'émergence des institutions. Le centre n'en est pas moins essentiel à la naissance de ces institutions, car ou bien on opte pour la vision des Lumières, dans laquelle la religion n'est rien, ou bien l'on comprend que la religion, étant toujours déjà partout, elle doit être l'origine de tout. Il faut choisir entre ces deux attitudes. Si vous rejetez en bloc la religion, comment pouvez-vous expliquer que les seuls points communs à toutes les cultures soient le langage, le rituel et Dieu ? La religion est mère de tout : elle est au cœur de tout et, à partir de cette idée, l'émergence du rituel, du langage et de la symbolicité deviennent pensables. Enfin, la religion est elle-même produite par le mécanisme du bouc émissaire.

Dans Les origines de l'esprit moderne, *Merlin Donald recherche le principe génétique qui a rendu possible le passage de ce qu'il appelle la forme mimétique de la communication à sa forme symbolique. « Il est probable, écrit-il, que l'évolution de l'humanité ait été dirigée au niveau du changement culturel, et la pression évolutionniste peut avoir émergé lorsqu'une innovation cognitive a octroyé à un groupe d'hominidés un avantage culturel significatif sur un autre groupe. » Il cherche ensuite une réponse : « Qu'est-ce qui a soutenu cet avantage compétitif ? […] Quelle sorte d'adaptation peut bien expliquer l'explosion des outils, les objets, les inventions pour toutes sortes d'applications, la création et le maintien éventuel de structures politiques et sociales régulant tout, du mariage à la propriété, de la justice aux obligations personnelles ? Quel changement peut avoir brisé pour de bon les contraintes qui pesaient sur la culture mimétique et conduit aux échanges très rapides d'information que l'on trouve dans les premières cultures humaines* [137] [138] *? » Dans la théorie moderne de l'évolution de l'esprit, il y a bien un « chaînon manquant ». Comment expliquer le passage des animaux aux êtres humains et l'émergence de la symbolicité ?*

Donald avance que les mythes se sont développés avant le langage [139].

On peut avancer cela. Mais dans une perspective d'évolution, le langage et la sphère symbolique n'ont pu être engendrés que par une « catastrophe » systémique, qui aurait servi de tremplin à l'émergence de la culture. Cela va dans le même sens que le livre de Terence Deacon, *The Symbolic Species*[140]. Dans la partie sur le langage, Deacon insiste énormément sur l'opposition entre indexation et symbolicité, et il utilise en permanence le mot « contre-intuitif ». La symbolicité est « contre-intuitive » du point de vue de l'indexation, puisqu'elle rompt le lien entre le signe et l'objet.

L'échange est au centre de ce système. Le don est à l'opposé de l'accaparement, attitude qui caractérise l'animal dominant. Le processus qui permet que, non seulement l'animal dominant, mais la culture *tout entière* abandonne cette tendance à tout prendre et choisisse de tout donner à l'autre afin de recevoir de lui – cela est complètement « contre-intuitif ». On ne peut pas rendre compte des tabous, de l'interdit et de la complexité des systèmes d'échanges symboliques par de simples explications biologiques sur le comportement altruiste. Il y a un bouleversement qui doit intervenir quelque part, qui force à changer de comportement. Ce bouleversement est tout à fait indispensable. Le même raisonnement peut s'appliquer au langage. La seule chose qui puisse produire cette structure de relations est la *peur,* la peur de la mort. Si les gens sont menacés, ils s'éloignent de certains actes ; autrement, l'appropriation chaotique dominera, et la violence ne cessera d'augmenter. L'interdit est la première condition de l'existence de liens sociaux, et c'est également le premier signe culturel. La peur est essentiellement une peur de la violence mimétique ; l'interdit est la protection contre cette escalade. Tous ces phénomènes incroyablement complexes ont été déclenchés par le meurtre fondateur, par le mécanisme du bouc émissaire.

Est-ce l'interdit qui rend la symbolicité « contre-intuitive » ?

C'est d'abord sa polyvalence, par rapport à l'indexation qui, elle, est univoque. Les symboles ne sont pas l'équivalent des signes ; ils n'ont pas une relation univoque à un seul référent. Pour briser cette relation indexante entre le référent réel et le signe, il faut un instrument culturel. Les singes n'y parviennent jamais. Beaucoup de choses sont contre-intuitives dans la culture humaine. Cette catastrophe, c'est la crise mimétique, la lutte mortelle de tous contre tous, au sens de Hobbes, qui n'est pas une hypothèse farfelue, mais une terrible réalité. La solution de la victime unique qui sauve les proto-communautés de cette crise mimétique, est imposée par un système rituel de normes et d'interdits, et produit à son tour ces formes de structures symboliques « contre-intuitives » sur lesquelles Terence Deacon insiste à juste titre. Cependant, Deacon relie rarement ce système à d'autres aspects de la culture humaine, parce qu'il n'est pas anthropologue.

Merlin Donald développe les processus suivants dans l'évolution de l'esprit humain : les cultures « épisodique », « mimétique », « mythique » et « théorique ». Au sein de la culture mimétique, il distingue trois modes de fonctionnement : la duplication, l'imitation et la mimesis [141]. *Est-ce que ces*

différenciations seraient pertinentes dans la théorie mimétique ? Quand vous dites que le mécanisme mimétique implique un processus graduel de complexification, pourrait-on le voir non pas de façon synchronique, mais comme des moments d'un processus historique ? Dans ce cas, la mimésis *représenterait le moment du mécanisme du bouc émissaire où émerge la symbolicité. Cette hypothèse ne fournit pas de distinction précise entre la symbolicité et le niveau pré-symbolique, mais elle suppose des plans de complexité croissante. En ce sens, la duplication, l'imitation et la* mimesis *correspondraient à différents niveaux de crise : plus le niveau de crise est élevé, plus le niveau intellectuel des groupes humains s'élève.*

En effet, jusqu'où doit aller la représentation du mécanisme du bouc émissaire pour qu'on obtienne le rituel correspondant ? Je l'ignore. Sans doute l'imitation rituelle est-elle apparue avant « la pensée humaine » [142], comme le suggère Donald. Elle est apparue d'abord au niveau le plus bas, et puis, pour que l'on puisse parler de religion, il a fallu une sorte de représentation. Quand on parle de mimétisme (ou de duplication), on pense aux animaux inférieurs, comme les perroquets. La mimésis est déjà là au niveau hominidé. L'imitation proprement dite, de plus en plus consciente d'elle-même est seule spécifiquement humaine, et elle exige le mécanisme du bouc émissaire et le rituel. Je n'ai rien contre ces distinctions, même si j'ai l'impression que Merlin Donald relie la mimésis à une créativité de l'être humain qu'il a tendance à surestimer. Il perpétue en cela le préjugé moderne contre l'imitation.

Aristote a déjà suggéré que la différence entre l'animal et l'être humain réside dans la capacité imitative de ce dernier. L'imitation est un processus intrinsèquement pédagogique, caractérise toutes les formes de mimésis. On peut « s'imiter » soi-même en répétant ce que l'on a appris. Il s'agit d'une forme de renforcement cognitif. On pourrait dire que la répétition, et par là même les actions et les schémas rituels, proviennent des mêmes mécanismes cognitif d'imitation.

Il y a en effet un texte de Kierkegaard qui semble suggérer une relation entre la mimésis et la répétition, à la fois en termes poétiques et dans l'idée d'une imitation réciproque et de l'émergence de doubles [143]. Cette idée mérite cependant d'être prouvée et testée d'un point de vue scientifique. Luc-Laurent Salvador a écrit une thèse dans laquelle il présente ce lien entre imitation et répétition comme une forme de renforcement psychologique et cognitif en avançant l'idée de *« cycle assimilateur* 144 ». Le rituel est une pratique culturelle d'une importance capitale. D'une part, il révèle la structure de nos mécanismes cognitifs et, d'autre part, il fonctionne comme un outil pédagogique pour les sociétés primitives. La répétition et l'imitation ne font qu'un, bien entendu.

La répétition peut aussi être reliée à certaines formes de superstition psychologique, tous ces actes fortuits qui se répètent et conditionnent la réalité. Les routines quotidiennes sont également des répétitions rituelles d'une séquence d'actes prédéterminée, et sont destinées à calmer l'angoisse que l'on ressent devant un futur imprévisible. Dans les troubles obsessionnels compulsifs (TOC), la répétition de certains actes est poussée à l'extrême. Cette hypothèse, si l'on se réfère à l'exposé de Pascal Boyer, a également été abordée par l'anthropologue Alan Fiske : « En comparant des centaines de séquences rituelles avec des

*descriptions cliniques de cas de TOC, Fiske a montré que les mêmes thèmes réapparaissent et se répètent dans les deux domaines*145. »

C'est très intéressant, mais cela signifie non pas que le rituel soit un comportement pathologique, comme le pensait Freud [146] ; mais simplement que certaines structures mentales sont plus facilement activées ou amplifiées quand la communauté se trouve dans des conditions de stress sérieuses, comme dans un moment de crise mimétique, quand il faut agir pour résoudre la crise. Il serait intéressant de voir si ces « gadgets mentaux[147] » sont hérités de nos ancêtres animaux, ou s'ils se sont trouvés renforcés par la pratique rituelle, comme c'est le cas pour le langage qui, selon certains, comme Steven Pinker, semble profondément ancré dans notre cerveau [148].

4. L'intelligence sociale

Dans Des choses cachées, *vous affirmez que, par le processus d'encéphalisation propre aux hominidés, l'invention d'outils et d'armes a perturbé les sociétés primitives fondées sur la hiérarchie sociale*[21]. *D'où la crise mimétique qui se serait ensuivie. Robin Dunbar avance que l'encéphalisation n'a été déclenchée ni par les besoins cognitif liés à la fabrication d'outils, ni par l'analyse mentale répondant aux changements de l'environnement. Mais qu'elle proviendrait plutôt du besoin de réagir à la dimension croissante des groupes sociaux. Notre intelligence serait alors fondamentalement sociale*[26].

Ce que j'ai dit dans *Des choses cachées*, c'est que les outils peuvent devenir des armes, tout comme les pierres. L'australopithèque, par exemple, n'utilisait des outils que d'une manière relativement simple, tandis que *l'Homo habilis* témoigne de l'apparition d'une forme de culture, il y a environ deux millions d'années. Je ne m'avancerais pas à en tirer des conclusions, mais je suppose qu'au niveau de *l'Homo habilis*, il a dû exister une sorte de peur religieuse, des tabous. On peut avoir des indices de cela. La capacité du cerveau, entre autres, était suffisante pour que ces êtres possèdent le langage, et la fabrication d'outils était devenue assez complexe. Pensez à un phénomène comme celui de la position du forgeron dans la société archaïque. Il était craint, car les outils qu'il fabriquait pouvaient aussi être utilisés comme des armes. Le forgeron est une espèce de bouc émissaire permanent, il vit en dehors de la communauté. Il est simultanément redouté et respecté. Des phénomènes de ce genre sont probablement apparus très tôt ; et cette peur qu'inspirait le membre de la communauté qui fabriquait des outils meurtriers est sans doute très proche de celle par laquelle les primates ont acquis l'interdit.

Je ne vois pas vraiment de contradiction entre les auteurs dont vous parlez et la théorie mimétique. L'accroissement d'un groupe social suppose des problèmes d'approvisionnement ainsi que d'organisation. L'augmentation de [149] la taille des groupes sociaux doit être un facteur parmi d'autres ; de quelle importance, je ne peux le dire. S'il s'agit aussi d'une question de nombre, il y a forcément plusieurs facteurs complexes

qui l'accompagnent, parmi lesquels l'ordre, l'approvisionnement, la souveraineté, etc. Par-dessus tout, c'est sans doute aussi une question de violence qui atteint un seuil intolérable. C'est peut-être là l'élément crucial : l'augmentation de la taille des groupes sociaux multiplie les possibilités de confrontation. Le conflit peut alors s'intensifier jusqu'à atteindre un niveau où tout l'ordre social peut se trouver violemment renversé. L'un de ces facteurs est bien sûr le manque : le groupe augmente, mais le ravitaillement n'accompagne pas forcément cette croissance. Les luttes d'appropriation tendent alors à devenir prédominantes.

Dans un passage de La sociobiologie, *Wilson relie l'agression à la surpopulation : « Leyhausen a décrit de façon graphique ce qu'il advient du comportement des chats quand ils se trouvent dans des situations de surpopulation anormales : "Plus il y a d'individus dans la cage, moins la hiérarchie est relative." En définitive, il émerge un despote et des parias, contraints à un comportement frénétique et névrotique par les attaques continues et impitoyables des autres : la communauté se transforme alors en une foule sans pitié. […] Calhoun observa des effets encore plus bizarres dans ses populations de laboratoire de rats de Norvège. Outre le comportement hypertendu observé chez les chats de Leyhausen, certains rats affichèrent une hypersexualité, une homosexualité et même s'adonnèrent au cannibalisme* [150]. *»*

Si cette hypothèse de caractères et de mécanismes liés au stress pouvaient être appliquée aux hominidés, ce serait une preuve du comportement déviant caractéristique de l'excitation dionysiaque : hypersexualité, homosexualité et cannibalisme, ces actes faisaient tous partie des rituels dionysiaques. Cela confirmerait que Dionysos était le nom de ces comportements caractéristiques des crises sociales dans lesquelles surgissent des pulsions et des schémas éthologiques. Plusieurs études montrent comment, à des situations de stress dans le groupe, correspondent des comportements très proches de ce qu'on trouve dans le mécanisme mimétique. En situation de stress extrême, dans des crises de famine ou de violence interne au groupe, la faculté d'adaptation du système psychologique individuel est très affaiblie ou même inhibée [151].

L'éthologue Irenaus Eibl-Eibesfeldt soutient que, plus encore que l'invention des outils et des armes, ce qui déclenche vraiment la violence, c'est la capacité que nous possédons de nous convaincre que l'adversaire n'est pas un être humain, mais un animal, souvent un monstre [152] [153]. *Les Mundurucu, par exemple, divisent le monde d'une façon significative : il y a eux et les* pariwat, *c'est-à-dire les autres. Les autres sont considérés comme des animaux dont on fait sa proie"*[2]. *Cette observation aiderait-elle à comprendre le mécanisme du bouc émissaire, en révélant une tendance fondamentale à unifier le groupe contre des « autres » ? Cependant, dans le mécanisme du bouc émissaire, « l'autre » est du même groupe. Comment concilier ces deux aspects ?*

Rien de plus facile. La relation intérieur/extérieur est située au cœur du mécanisme du bouc émissaire. La vraie colère doit être dirigée contre un double. Il faut donc qu'il y ait une forme du « modèle-obstacle », qui peut être simplement un jumeau, mais la colère transfigure le double qui, selon la théorie mimétique, devient « monstrueux ». Quand un double monstrueux devient victime émissaire au sens fort, il est finalement divinisé, car sa mort restaure l'ordre social. Il est chassé du groupe, et

l'extérieur dans son ensemble reçoit les caractéristiques du double monstrueux. L'extérieur est perçu comme un lieu de violence démesurée. Dans de nombreuses sociétés archaïques, il n'existe pas d'êtres humains en dehors de la tribu ; les membres de la tribu se conçoivent, eux, comme les seuls humains.

On peut parfois intégrer au groupe quelqu'un de l'extérieur, afin de le sacrifier.

On intègre la future victime à la communauté pour la rendre plus semblable à son modèle, la victime émissaire et fondatrice qui était un membre de cette communauté. Chez les Tupinamba, l'individu capturé était gardé en vie à l'intérieur du groupe pendant un temps assez long. Il était très bien traité, on lui donnait même une épouse. On devait le « domestiquer », en somme l'acculturer, afin qu'il devienne presque un membre du groupe, et c'est alors que la répétition rituelle du mécanisme du bouc émissaire avait lieu, quand cet individu extérieur *et* intérieur au groupe était rituellement tué et réellement mangé.

5. La domestication des animaux et les origines de l'agriculture

Votre hypothèse sur la domestication animale est fondée sur un raisonnement similaire.

Oui, je crois qu'on a commencé à traiter les animaux comme des êtres humains afin de les sacrifier, en remplaçant les victimes humaines par des victimes animales [154]. Cependant, les animaux réagissent à la domestication seulement s'ils ont une disposition qui va dans ce sens, autrement rien ne se passe. On a souvent avancé que les sociétés accomplies étaient celles qui savaient s'entourer d'animaux domestiques. Mais comment pouvait-on domestiquer ces animaux, et pourquoi certaines sociétés l'ont-elles fait ? Les théories qui circulent ne me paraissent guère vraisemblables. Bien sûr, pour domestiquer un animal, il faut s'en occuper continuellement, le faire vivre à l'intérieur du groupe, dans la communauté, l'« humaniser » si l'on peut dire. Le motif initial ne peut pas être les avantages économiques de la domestication. Ceux-ci en effet ne peuvent pas être pensés avant de se produire effectivement, contrairement à ce qu'imagine le rationalisme un peu court de Régis Debray dans son *Feu sacré.* La domestication ne peut pas avoir été programmée ! On peut penser d'ailleurs que, aux premiers stades, la domestication était *anti-économique :* les animaux domestiqués devaient souffrir de toutes sortes de maladies liées au stress de la captivité ; la quantité de microbes et de virus que les animaux sauvages introduisaient chez les humains devait être énorme. L'explication fonctionnaliste est illusoire.

Dans certains endroits du monde, il n'y avait pas d'animaux domestiques, comme dans le Mexique précolombien, par exemple, où avaient lieu des meurtres rituels massifs d'êtres humains. La substitution des animaux aux humains dans les sacrifices n'a là-bas jamais eu lieu [155].

Comme je l'ai déjà raconté dans *Des choses cachées*, l'élément qui a été éclairant pour moi, c'est que les Ainu, une population indigène de l'extrême nord du Japon, ont essayé de domestiquer les ours polaires, pour des raisons rituelles ; ils ont essayé de les « humaniser » en les gardant avec leurs enfants et en les allaitant [156]. Comme nous le savons, les Ainu ont échoué, car, pour diverses raisons aussi bien physiologiques que liées à l'environnement, les ours polaires ne sauraient être domestiqués. Si les ours avaient été domesticables, ils auraient été domestiqués, ou si, au lieu d'ours, il s'était agi d'antilopes ou de tout autre ruminant, la domestication aurait pu avoir lieu. Seul le rituel peut fournir une explication vraisemblable car, pour que la victime puisse assouvir la colère des sacrificateurs, il faut qu'elle ressemble suffisamment à l'homme. Avant de la sacrifier, il faut donc l'humaniser en l'incorporant longuement à la communauté. J'ai lu quelque part que, depuis la disparition des sacrifices animaux, aucune espèce nouvelle n'a été domestiquée. La domestication est une entreprise humaine et religieuse, un sous-produit inattendu du sacrifice animal. La culture humaine et l'humanité elle-même sont filles du religieux.

Dans Violent Origins, *Jonathan Smith, semble-t-il, inverse cet ordre et suggère que « le sacrifice est une exagération de la domestication* ».

Smith voit ainsi le rapport entre religieux et domestication, mais il est trop prévenu contre celui-là pour reconnaître sa primauté. Son fonctionnalisme raisonne en termes de « récompense différée », ce qui me paraît être une absurdité. Le sacrifice ne peut pas être un avatar de la domestication, mais la domestication peut très bien être une conséquence inespérée du sacrifice animal.

Néanmoins, est-ce que le fait d'utiliser des animaux pour le rituel sacrificiel ne suggère pas un niveau de conscience « antisacrificiel » dans les communautés primitives ? Les tentatives répétées pour substituer des animaux aux victimes humaines montrent que le fait de sacrifier un membre de la communauté n'était pas le moyen le plus sûr d'empêcher la violence.

Certainement. Il faut que la victime sacrificielle soit à la fois différente et non différente des membres de la communauté. Nous ne pouvons pas affirmer avec certitude que la différence entre l'homme et l'animal a toujours été [157] conforme à l'idée que nous nous en faisons aujourd'hui. Vous abordez là le problème de la limite relative entre les structures interne et externe. Il s'agit bien plutôt d'un *continuum.* Le sacré est toujours à l'extérieur, car il faut que la transcendance soit là. En même temps, les animaux sauvages, en règle générale, ne sont pas sacrifiés dans les cultures qui possèdent des animaux domestiques. Cela confirme l'hypothèse que les animaux sauvages étaient domestiqués dans le but d'être sacrifiés plutôt que pour la domestication. Les animaux sauvages ont d'abord été sacrifiés, et ensuite seulement domestiqués.

Considérez-vous le sacrifice animal comme une forme d'élargissement des frontières de la société symbolique, ou était-ce une façon de « duper » les dieux[i7] *?*

Tuer, c'est refaire ce que le dieu a fait pour sauver une première fois la

communauté. Quand on voit que les choses vont mal dans le groupe, il faut faire quelque chose. Sans doute le rituel ne commence-t-il pas immédiatement après le meurtre du bouc émissaire, mais lorsque la rivalité mimétique ressurgit. À ce moment-là, on se souvient que c'est une victime qui a sauvé le groupe dans le passé. Il faut trouver une nouvelle victime susceptible de remplacer la victime initiale. [158]

Il est intéressant de se souvenir, avec Michel Serres, que le mot indo-européen pour « planter », pak, *racine des mots* paysage, pays, païen, paysan *(les signes de la civilisation), fait aussi référence à la tombe comme signe premier, comme la première inscription symbolique de l'homme* [159].

Bien sûr, cette intuition me paraît juste. Qu'est-ce qui a pu donner aux hommes l'idée de mettre des graines dans le sol ? Ils les ont enterrées en espérant qu'elles ressusciteraient, comme la communauté, par l'effet du sacrifice ; et ils n'avaient pas tort. On voit ici la fécondité du religieux. Le fait qu'elle nous semble illusoire ne diminue pas son efficacité. Rappelons ici le passage des Évangiles dans lequel Jésus dit : « Si le grain de blé tombé en terre ne meurt pas, il demeure seul » (Jn 12,24). Il y a là l'idée de renaissance. Et Jésus ajoute même : « Si vous ne croyez pas quand je vous dis les choses de la terre, comment croirez-vous quand je vous dirai les choses du ciel ? » (Jn 3,12). Il considère le principe de mort et de renaissance comme repérable sur la terre, dans le monde naturel [160]. Frazer est ici très fort, car si, d'après moi, son idée de la végétation se révèle finalement insuffisante, elle n'en est pas moins proche de la vérité [161]. Pour expliquer la relation entre les rites sacrificiels et l'agriculture, il faut admettre, je pense, que, dans de nombreuses sociétés, le rituel était pensé en termes de végétation qui meurt et qui renaît. Je pense que c'est la meilleure théorie, parce qu'il s'agit de bien plus qu'une métaphore. Effectivement, qu'est-ce qui est plus essentiel à l'homme que l'agriculture ? Il y a lieu de penser que, lorsque les êtres humains ont commencé à enterrer des graines – comme ils le faisaient déjà avec les corps de leurs proches en espérant leur résurrection –, cela s'est révélé efficace : les graines renaissaient à la vie. Comment expliquer cela ? Quel genre de raisonnement se trouve derrière ces pratiques ? Une observation naturaliste de la végétation est tout simplement anachronique, parce que les liens biologiques de cause à effet, s'ils sont pour nous évidents, ne l'étaient pas pour les inventeurs de l'agriculture. Une explication en termes purement économiques n'est pas plus recevable. C'est seulement en tenant compte des liens étroits entre le rituel et la nature que l'on peut saisir les origines de pratiques telles que l'agriculture. Chaque élément naturel acquiert un sens, mais seulement s'il est pensé dans l'espace du rituel. Il n'y a pas de mentalité primitive, mais il y a une pensée rituelle dont l'efficacité est réelle. Le religieux enfante toute la culture humaine.

En fait, d'un point de vue scientifique, il est assez étonnant qu'il n'y ait pas de modèle d'explication de l'origine de l'agriculture universellement reçu, surtout s'il l'on part du principe selon lequel l'agriculture était anti-économique. « De plus en plus de théories récentes montrent en effet que l'agriculture, loin d'être un pas en avant allant de soi, conduisait le plus souvent à une moindre qualité de vie. Les chasseurs-cueilleurs travaillent moins pour la même quantité de nourriture, sont en meilleure santé et moins sujets à la famine que les fermiers primitif : pourquoi cette pratique (l'agriculture) a-t-elle été renforcée (et par là

même sélectionnée) si elle ne permettait pas une meilleure adaptation que celle offerte par les économies de chasse et cueillette [162] *? »*

Cette pratique s'est confirmée, je pense, parce qu'elle avait une origine sacrificielle : les chasseurs-cueilleurs se sont finalement fixés en un lieu déterminé à cause de l'importance religieuse de celui-ci et de la complexité des rituels auxquels ils prenaient part, ce qui, à son tour, a produit, comme je l'ai dit, la domestication des animaux et la découverte de l'agriculture. Cette découverte elle-même s'est très certainement passée autour des sites d'inhumation sacrés sur lesquels était concentrée l'activité. Dans de pareils cas, il me semble que la relation symbolique de la domestication avec le phénomène du bouc émissaire et le rituel, s'éclaire merveilleusement. Mieux encore, les événements dont les processus semblent contradictoires à notre esprit moderne, deviennent parfaitement compréhensibles quand on adopte le mécanisme mimétique comme modèle explicatif. C'est une machine d'expérimentation et de connaissance.

Le mécanisme du bouc émissaire pourrait aussi expliquer la thèse controversée que Carl Vogt expose à la fin du XIX^e^ siècle, et qui est également reprise par Edward Volhard dans son travail ethnographique sur le cannibalisme : « L'étude des peuples sauvages qui, de nos jours, sont encore cannibales, ou qui l'ont été dans les temps historiques, me conduit à la même conclusion que, du reste, d'autres auteurs ont déjà tirée de l'étude des faits. Je prouverai ainsi par des exemples que des civilisations relativement avancées peuvent être entachées de cannibalisme ; on peut même aller plus loin et démontrer par des faits que les tribus adonnées au cannibalisme et aux sacrifices humains sont en général beaucoup plus avancées dans l'agriculture, l'industrie, les arts, la législation, etc., que les tribus voisines qui repoussent ces horreurs [163]*. »*

Cela corrobore l'importance du rituel dans le développement de l'espèce humaine. La complexité des pratiques cannibales était telle, qu'elle produisait inévitablement des retombées cognitives, techniques et artistiques. Mais ce n'est pas le cannibalisme en tant que tel qui favorise la connaissance : ce n'est pas le type de victime sacrifié qui importe, c'est le mécanisme sacrificiel.

6. La « terrifiante symétrie »

Éric Gans avance une théorie des origines de l'homme dans laquelle le langage agit comme un remplaçant probable des sacrifices véritables. Selon sa version de l'« événement originel », une crise mimétique se produit, qui suit le schéma que vous proposez. Cependant, la résolution de la crise n'impliquerait pas nécessairement l'intervention du mécanisme du bouc émissaire, mais pourrait suivre un chemin entièrement différent, dans lequel le langage interviendrait comme intermédiaire privilégié.

Lisons ce passage fondamental : « Ainsi, en violation de la hiérarchie fondée sur la domination, toutes les mains se tendent vers l'objet ; mais en même temps,

chacun est dissuadé de se l'approprier à la vue de tous les autres qui convergent dans la même direction. La "terrifiante symétrie" de la situation fait qu'il est impossible à aucun des participants de défier les autres et de poursuivre son geste jusqu'à sa conclusion. Le centre du cercle paraît posséder une force répulsive, sacrée, qui empêche son occupation par les membres du groupe, et convertit le geste d'appropriation en geste de désignation, c'est-à-dire en un geste ostensible. Ainsi, le signe surgit d'un geste d'appropriation avorté qui finit par désigner l'objet plutôt que tenter de le saisir. Le signe est un substitut économique d'un référent inaccessible. Les choses que l'on peut posséder sont rares, et par conséquent objet de discorde potentielle ; les signes sont abondants, parce qu'on peut les reproduire à volonté [164]*. »*

J'ai quelques remarques à faire. En ce qui concerne la première phrase, je dois dire que, si on l'accepte, il faut d'abord croire qu'il y a eu de la violence auparavant. La violence précédente a produit la conscience de ses conséquences. La violence ne me paraît pas tout à fait absente dans cette vision des choses. Gans présuppose une forme de rationalité qui, à mon avis, ne peut provenir que du mécanisme victimaire. Elle ne peut en aucun cas précéder l'événement lui-même.

Deuxièmement, pourquoi cette « terrifiante symétrie [165] » rendrait-elle la violence à ce point impossible ? Comment un simple geste, tout « ostensible » qu'il soit, peut-il empêcher les doubles symétriques de s'entretuer ? Comme si, à ce moment-là, la violence n'existait pas ! C'est encore une autre façon de nier la violence. Je crois qu'il s'agit d'une manœuvre de plus pour nier la primauté du religieux dans la culture humaine. Pourquoi pas un « contrat social » au sens traditionnel ? Pour avoir le langage, il faut d'abord une forme embryonnaire de culture, une sorte de protection culturelle contre la violence. À mon avis la solution fondamentale du problème de la violence est forcément religieuse, et, selon moi, ne peut résulter que du mécanisme victimaire, du rassemblement mimétique spontané contre une victime arbitraire. Les rites sacrificiels et l'immolation de victimes viennent en premier. C'est là qu'on doit placer l'origine de tout le reste, à commencer par le langage.

Nous ne pouvons pas occulter le meurtre réel de la victime. Il correspond au moment de crise extrême. Le moment où le groupe devrait être le plus disposé à abandonner la violence est aussi le moment où il en est le plus incapable, parce que la fureur le submerge. À ce stade – à ce moment de rage et d'excitation extrêmes, quand les hommes sont hors d'eux-mêmes, aliénés à cette violence – il n'y a pas de place, pas de possibilité pour le contrat social, quel qu'il soit. Voilà le problème avec Gans : il minimise la violence, puisqu'il suggère un traitement purement linguistique de la crise. En fait, il supprime tout simplement cette violence. Il imagine un contrat social embryonnaire. Je pose au contraire comme principe que la violence est centrale en ce qui concerne le début de la culture.

Vous opposez donc à l'approche de Gans la nécessité de solutions prélinguistiques à la crise ?

Oui, parce qu'il faut également tenir compte des aspects biologiques. Par exemple, les hommes ont développé des caractères physiques de

néoténie longtemps avant d'être vraiment des hommes. La néoténie est la persistance de caractères juvéniles, comme cela arrive chez certains amphibiens. Dans le cas d'*Homo sapiens,* on observe, entre autres, une disparition des poils sur le corps, une arcade sourcilière moins proéminente, l'incapacité des bébés à marcher, etc. Toutes ces caractéristiques sont physiques et culturelles à la fois, et les chercheurs se demandent encore comment tout cela est advenu. Mon idée est que le système de la victime émissaire rend cela possible à un niveau prélinguistique. À un certain stade de révolution qui a transformé les primates en humains, une sorte d'interdit de nature religieuse, ou la peur indicible d'un pouvoir immense et invisible au niveau le plus élémentaire, a suscité des interdits contre la violence. Ces formes d'interdit protégeaient la femelle et ses enfants, rendant ainsi possible la survie d'enfants incapables de se débrouiller par eux-mêmes et qui auraient dû être dévorés par les mâles. On a souvent dit que l'homme est un animal « autodomestiqué ». Mais ce n'est pas lui-même qui s'est domestiqué : *le sacrifice l'a fait pour lui.* La religion est une structure sans sujet, parce que le sujet est le principe mimétique. Je crois qu'on peut s'en faire une conception réaliste qui explique beaucoup de choses inexplicables sans elle.

Éric est un grand observateur et ses analyses de la société moderne sont admirables, mais, en rétrécissant le rôle du mécanisme victimaire, il appauvrit la théorie mimétique et il laisse tomber des pans entiers de l'anthropologie archaïque, ce qui nous prive de toute une masse de correspondances significatives et savoureuses, parfaitement éclairées par cette théorie. Rien ne me paraît justifier son attitude sinon cette allergie moderne au religieux dont parle Cesareo Bandera.

Laissez-nous jouer l'avocat du diable… Tentons de mettre en avant certaines opinions qui peuvent aller dans le sens des idées de Gans. John Pfeiffer pense possible de concevoir des sociétés qui tentent de gérer la rivalité mimétique en limitant la propriété privée et en pratiquant l'égalitarisme : « Quand les femmes ou les hommes du Kalahari acquièrent des objets très beaux ou de valeur, […] ils sont partagés par des émotions contradictoires. Ils apprécient et chérissent l'objet, et en même temps ils se sentent vulnérables et menacés par le fait de posséder quelque chose que les autres n'ont pas. Posséder cet objet devient alors psychologiquement embarrassant, on le cache pendant quelque temps, et on s'en débarrasse au plus vite. Quelques jours plus tard, il aura été donné à un autre membre de la bande, et au bout de deux ou trois semaines, on le retrouvera sans doute dans une autre bande à des kilomètres de là. Les gens sont plus à l'aise quand ils ne possèdent rien de singulier, et qu'ils retrouvent, par là même, une position moins voyante et moins enviée au sein du groupe. Un tel comportement n'est pas inné. Il doit être créé, inculqué, par une coutume établie. Chez les Kalahari, l'apprentissage à donner les objets commence très tôt, entre six semaines et six mois après la naissance [166]. »

Sans doute, mais pour que ces premières formes de sagesse se développent, il a bien fallu quelque chose pour empêcher les futurs hommes de s'entre-détruire avant l'hominisation complète. Le mécanisme victimaire et ses répétitions rituelles peuvent seuls créer l'espace de réflexion où l'on apprend qu'être envié est pire que de ne pas être riche, parce qu'on devient immédiatement la cible de tous les voisins. Le

comportement qui se reflète dans cette éducation suppose que, dans des temps très anciens, une crise déclenchée par la mimésis d'appropriation a été résolue par des mécanismes victimaires seuls capables d'imposer les premiers interdits. En d'autres termes, la violence a atteint un point culminant, exigeant le meurtre fondateur.

À partir du saisissement suscité par celui-ci, la paix se rétablit spontanément, et c'est pour perpétuer cette paix que les hommes multiplient les interdits et les sacrifices avant l'invention du langage et autres institutions culturelles. C'est à cette étape que l'on commence à dissimuler le mécanisme du bouc émissaire. Cette dissimulation commence au sein du religieux lui-même.

De nombreux ouvrages sur les cultures archaïques dans les communautés villageoises montrent que le système d'échange est d'abord un phénomène rituel. Malinowski évoque, par exemple, dans *Les argonautes du Pacifique occidental*, des objets que les indigènes ne cessent pas d'échanger et qui ne restent jamais longtemps au même endroit [167]. Tout le monde doit posséder ces objets tour à tour à cause de leur caractère éminemment sacré ; ils sont tellement précieux qu'ils doivent passer de main en main. Cela fait partie d'un rituel complexe, par lequel les îles Trobriand restent en contact les unes avec les autres, sans conflit, et sans avoir besoin d'un autre langage que cet échange infini. Le caractère sacré des objets donne à penser que la violence était là au départ ; le point de vue économique ne suffit évidemment pas à rendre compte d'un échange de ce type, d'où l'impossibilité d'expliquer la culture et la sphère symbolique par le seul biais de l'économisme, ou de toute autre forme de matérialisme culturel.

Niez-vous qu'il y ait une quelconque détermination matérielle dans l'évolution culturelle de l'humanité ?

Tout dépend de ce que vous entendez par là. Bien sûr les hommes doivent d'abord se nourrir, comme les animaux ; mais ce qui fait d'eux des hommes, c'est le religieux. Je dis simplement que des chercheurs comme Marvin Harris pensent d'abord en termes de choix rationnel et d'hypothèses individualistes [168], ce qui me semble invraisemblable. Il n'y a pas très longtemps, le Hollandais Frans De Waal, spécialiste des primates, avançait que l'idée d'actes individuels, retenue par les comportementalistes, les sociobiologistes ou les matérialistes dans leur explication de l'évolution, est en fait très liée à l'idéologie occidentale, et en particulier américaine, de l'individualisme [169]. Je suis d'accord. Même s'ils travaillent dans des schémas évolutionnistes, ces chercheurs ne perçoivent pas l'historicité de concepts comme ceux de l'individualisme ou du choix. Ils ont une compréhension ontologique de l'esprit humain entièrement fondée sur des présupposés modernes. Il me semble évident que la conscience a été formée et éduquée sur le long terme, au cours de la préhistoire et de l'histoire, par la religion et les rituels. L'individualisme moderne n'est rien d'autre qu'un sous-produit tardif de ce processus, aussi stérile sur le plan de l'explication que le sont, sous le rapport de l'évolution future, les organes trop différenciés, tels la queue du paon ou le long cou de la girafe.

V. Source et critique de la théorie : de Frazer à Lévi-Strauss

« *Ceci m'amène à remarquer que j'ai presque toujours été traité honnêtement par mes exégètes, si j'en excepte ceux qui n'avaient pas de connaissances scientifiques et ne méritaient donc pas une mention. Mes vues ont souvent été grossièrement déformées, ardemment combattues ou ridiculisées, mais, en général, en toute bonne foi.* »

Charles Darwin, *Autobiographie.*

Nous aimerions aborder les sources de votre théorie. Nous évoquerons ensuite, si vous le voulez bien, certaines critiques qui vous ont été faites.

J'ai du mal à définir précisément ces sources. Dans la découverte du mécanisme émissaire, la lecture de la tragédie grecque a joué un rôle essentiel, parallèle à celui du roman moderne dans ma découverte du conflit mimétique. Sophocle a compris le mythe d'Œdipe, et Euripide celui de Dionysos bien mieux que ne le comprennent nos contemporains. J'ai regardé les différents aspects du mythe et du rituel à travers la tragédie grecque, considérée à la fois comme une forme de rituel et un dévoilement partiel, cependant moins radical que celui du christianisme. La principale source de mon intuition, ce sont les Évangiles qui dévoilent le rôle du meurtre collectif.

Vous avez étudié la tragédie grecque dans La violence et le sacré. *Peut-on dire que, dans* Mensonge romantique et vérité romanesque, *votre intuition reste liée au désir mimétique, sans que soient encore développés les principes fondamentaux du mécanisme mimétique ?*

En effet, l'idée n'est pas là. Il y a déjà des boucs émissaires dans *Mensonge romantique et vérité romanesque,* par exemple, Saniette, ridiculisé par les Verdurin : « […] ils avaient l'air d'une bande d'anthropophages chez qui une blessure faite à un homme blanc a réveillé le goût du sang. Cet instinct d'imitation et l'absence de courage gouvernent les sociétés comme les foules. Et tout le monde rit de quelqu'un dont on voit se moquer, quitte à le vénérer dix ans plus tard dans un cercle où il est admiré. C'est de la même façon que le peuple chasse ou acclame les rois [170]. »

Ce texte contient tout, il dit tout, même la divination ultérieure de la victime, et la nature victimaire et rituelle de la monarchie, mais à l'époque je ne m'en rendais pas compte. La découverte du mécanisme victimaire date de ma lecture d'*Œdipe* et surtout des *Bacchantes.* Je comparais alors

les tragédies, les mythes et les rituels. Je m'attachais particulièrement aux rituels, à cause de leur transparence. Ils consistent très visiblement en une crise mimétique résolue par une violence unanime. À partir du moment où on comprend qu'il s'agit d'un transfert mimétique contre la victime, on comprend pourquoi la violence s'interrompt et on comprend aussi pourquoi toutes les cultures humaines reproduisent rituellement cette séquence. Il s'agit toujours de reproduire l'effet initial, la réconciliation contre la victime, pour renforcer ou rétablir l'harmonie menacée par les rivalités mimétiques.

Vous avez également souligné que l'ethnologie classique (1850-1950) a été essentielle dans le développement de votre théorie. À propos du mécanisme du bouc émissaire, quelle est l'importance dans l'œuvre de Frazer des descriptions de rituels incluant justement cette victime [171] *?*

Certains critiques ont prétendu que Frazer avait déjà reconnu le mécanisme émissaire dans son sens mimétique. C'est inexact. Ce mécanisme en tant que tel n'existe pas chez lui. Pour lui, le bouc émissaire est avant tout métaphore matérialisée. Les primitifs croient décharger leurs péchés sur le dos de victimes humaines ou animales [172]. Cette métaphore du péché comme fardeau me paraît essentiellement « moderne ». Frazer l'a sans doute empruntée aux sermons protestants de son enfance.

Cependant, sur le point de l'interaction entre le rituel et l'interdit qui suit le mécanisme de désignation d'une victime, certaines descriptions de Frazer sont très évocatrices et m'ont ouvert les yeux. On y trouve relatés les effets du mécanisme émissaire. Mais il s'arrête à la métaphore, alors que pour moi le mécanisme est une façon d'exprimer un événement qui a eu lieu au seuil de la culture humaine.

De toute façon, Frazer ne pouvait pas approfondir sa vision des choses : il avait un parti pris contre la religion et méprisait les cultures qu'il étudiait. De nombreux universitaires ont pensé que j'étais d'accord avec lui sur ce dernier point ; et ceci parce qu'ils ne comprennent pas que la religion primitive, dans un contexte archaïque, est à la fois une contrainte énorme et un processus rationnel. La seule façon d'expliquer la réconciliation suscitée par le meurtre fondateur dans une société est de croire fermement que le bouc émissaire est à la fois coupable et réconciliateur. Cela suppose que l'on attribue au bouc émissaire une sorte de transcendance religieuse. Ce que Frazer n'a bien sûr pas vu, c'est qu'une forme modifiée du phénomène du bouc émissaire se retrouve dans son œuvre même : c'est le religieux qui en fait l'objet. Il s'agit de l'expulser hors du champ de la connaissance. Encore aujourd'hui, lorsqu'un anthropologue nie l'existence du mécanisme du bouc émissaire et le réduit au statut de métaphore, nous nous retrouvons devant la même configuration. En d'autres termes, les chercheurs contemporains, élevés dans la tradition de l'hostilité à la religion, sont en permanence en train de prendre celle-ci comme bouc émissaire.

Quelle importance ont eue les travaux de Gabriel Tarde et d'Émile Durkheim, fondateurs des sciences sociales modernes, dans votre théorie [173] ?

Tarde a effectué un travail exemplaire mais banal sur l'idée d'imitation.

Il aborde l'imitation sur différents plans de conscience, et explique ainsi les relations culturelles à travers elle. Il a eu des intuitions remarquables mais toujours secondaires parce qu'il n'a pas découvert la rivalité mimétique et ses conséquences. Il a recueilli un ensemble d'observations curieuses, mais d'importance limitée, sans aboutir jamais à une théorie satisfaisante. Il reste prisonnier de la définition traditionnelle, aristotélicienne, qui est amputée de sa violence rivalitaire.

Il est intéressant de retracer l'histoire du concept d'imitation et sa disparition au début du XX[e] siècle. Luc-Laurent Salvador décrit l'effacement de ce concept dans les sciences sociales après Tarde [174]. Il montre que les chercheurs ne procèdent plus à un examen total de l'imitation. Aucun en tout cas n'inclut dans sa théorie l'aspect conflictuel de l'imitation. Alors que dans la seconde moitié du XIX[e] siècle, on s'intéresse beaucoup encore à l'imitation – le sujet, par la suite, disparaît. Et effectivement, tant que les conflits mimétiques sont occultés, il est stérile. C'est toujours la vieille définition anodine de l'imitation, qui porte seulement sur le représentable et pas sur le désir. À partir du moment où on comprend que l'imitation porte aussi et d'abord sur le désir, alors seulement on s'aperçoit qu'elle engendre toujours deux ou plusieurs désirs *pour le même objet* et qu'elle est la principale cause de la violence humaine [175].

Les lois de l'imitation *de Tarde ont eu pour vous une grande importance.* [1]

Absolument pas, puisque mon intuition essentielle, c'est la rivalité mimétique, dont Tarde n'a pas la moindre idée. J'ai découvert Tarde à Stanford, avec une anthologie de ses écrits en anglais [176]. Même chose pour Durkheim ; j'ai lu *Les formes élémentaires de la vie religieuse* juste après avoir écrit *La violence et le sacré.* Durkheim est infiniment supérieur à Tarde et sa lecture fut, pour moi, une expérience merveilleuse. Contrairement toutefois à ce qu'on pourrait croire, je n'ai pas été directement influencé par Durkheim.

Comme je l'ai déjà mentionné, je dois mon éducation anthropologique à des textes et des anthropologues anglais pour l'essentiel ; en particulier Radcliffe-Brown et son livre *Structure et fonction dans la société primitive* [177] . L'œuvre de Malinowski a également sa place dans ma recherche, même si j'étais théoriquement opposé au fonctionnalisme, qui me paraissait simpliste, ainsi que je l'ai déjà suggéré.

Certains pensent que votre théorie s'oppose au structuralisme de Claude Lévi-Strauss. Mais ne peut-on pas dire que vous avez profité du côté systématique qu'offre la perspective synchronique, propre au structuralisme, tout en lui ajoutant une dimension historique [178] ?

J'ai parfois été assez polémique vis-à-vis de Lévi-Strauss, mais la notion de différenciation binaire est importante pour moi et c'est à lui que je la dois. Lévi-Strauss l'a appliquée plus systématiquement que Durkheim, trop systématiquement. Cependant, il présume que la structure différentielle est universelle, qu'il n'y a pas d'identité parce que le langage ne peut pas dire l'identique. C'est pourquoi il ne peut travailler ni avec les continuités, ni sur les processus qui vont de l'indifférenciation à la différenciation, ou du

désordre à l'ordre, et réciproquement. Il ne voit pas les crises mimétiques, etc. Voilà pourquoi dans la conclusion de *L'homme nu,* [179] le dernier volume des *Mythologiques,* on trouve le pire de Lévi-Strauss : il condamne tout simplement le sacrifice en le privant de toute fonction et même de signification [180]. Il n'a pas perçu que le rituel et le mythe sont tous deux des passages de l'indifférenciation à la différenciation. L'approche purement linguistique-structuraliste le rend incapable d'imaginer que la mythologie puisse exprimer l'indifférenciation. Il ne voit pas, par exemple, que les jumeaux sont « réellement » indifférenciés et, de ce fait, peuvent servir de métaphores à l'indifférenciation culturelle en général.

Passons des sources de votre théorie aux critiques qu'on lui a faites. Valerio Valeri écrit que La violence et le sacré *lui rappelle* Homo necans *de Walter Burkert. Les deux ouvrages ont été publiés en 1972. Selon Valeri : « Comme Girard, Burkert postule que le sacré est la violence transcendée et que le sacrifice est l'acte violent qui rend cette transcendance possible. Cependant, alors que Girard explique cette violence par une obscure métaphysique du désir, Burkert la fonde sur des platitudes génétiques* [181]. »

Je ne vois pas où pourrait se fourrer la métaphysique, non pas dans le désir mimétique, mais dans l'explication que j'en donne. Valerio Valeri a raison pourtant de me tenir pour proche de Burkert qui n'a qu'un seul tort à mes yeux, celui de penser que l'organisation complexe de la chasse aux grands mammifères peut précéder le religieux. Je trouve également remarquables ses travaux sur la religion grecque. Nous avons eu un débat lors d'un colloque en Californie [182] [183]. D'un point de vue théorique, à ce moment-là, je n'étais pas vraiment prêt à discuter avec Burkert, et lui trouvait ma thèse trop radicale. Au « bouc émissaire » fondateur, il préfère son hypothèse de la chasse fondatrice, dont nous avons déjà parlé dans le chapitre précédent. Selon Burkert, les sociétés primitives de chasseurs ont développé les pratiques sacrificielles à partir de leur activité de chasse, mais, à mes yeux, cela revient un peu au même que d'expliquer la domestication par ses conséquences futures. Burkert me paraît trop empirique. Il me semble qu'il ne confronte pas vraiment le problème de la genèse. Mais j'ai beaucoup d'admiration pour *Homo Necans.*

Elizabeth Traube soulève une question assez proche : selon elle, votre système interprétatif ne prend pas en compte l'évidence empirique. Dans son analyse du mythe mambai *du Mau Lelu, par exemple, elle montre que vous proposez une approche éclairante du mythe, considéré en tant que texte. Cependant, elle soutient qu'une réinsertion du mythe dans le contexte actuel de la culture* mambai *infirmerait votre lecture.*

Chacun choisit de mettre l'accent sur certaines données plutôt que sur d'autres, et ceux qui ne sont pas d'accord avec moi m'accuseront toujours de « brutaliser les faits ». Ils ont peut-être raison mais je vois les choses différemment. Sur ce plan-là, les archéologues, qui travaillent sur le terrain, sont plus réalistes que les anthropologues. Lorsque j'ai fait référence au sacrifice humain dans la culture phénicienne, certains ont objecté que ma version des choses était trop littéraire, proche de celle de Flaubert dans *Salammbô.* Depuis, les archéologues ont découvert, près de Carthage, un cimetière qui confirme la vision flaubertienne ; il y a là de petits animaux, et beaucoup de nouveau-nés à moitié brûlés, enterrés

ensemble. Même si nous n'avons pas de preuve absolue de ce qu'une telle découverte signifie, il me paraît raisonnable de penser qu'on a trouvé là un début de confirmation des sacrifices d'enfants dans la culture phénicienne [184]. Ce que l'anthropologie de la culture a tendance à rejeter resurgit toujours grâce aux anthropologues de terrain, qui trouvent partout des traces de sacrifice humain et qui ne se laissent pas intimider par les mots d'ordre idéologique. Pourquoi la preuve de sacrifices humains est-elle considérée comme une insulte envers ces peuples, alors qu'on sait très bien qu'ils ont été pratiqués pendant des millénaires dans le monde entier ? Il faut vraiment être accroché à une vision « politiquement correcte » de l'anthropologie pour nier l'évidence. Certains anthropologues, comme Arens, en arrivent à nier l'existence du sacrifice humain, en arguant qu'il s'agit d'une invention de l'impérialisme occidental.

Il s'agit d'ailleurs d'une critique assez courante que vous font les anthropologues, celle de ne pas avoir travaillé sur le terrain. Ils considèrent cela comme un obstacle à votre théorie.

Comment faire un travail de terrain sur des faits qui remontent à des dizaines, des centaines de milliers d'années ? La spécialisation se justifie, parce que tout le monde ne peut pas tout faire. Si je crois en la recherche scientifique, il me faut croire ce que m'apportent les découvertes et interprétations de mes collègues archéologues ou paléontologues. Si nous pensons que cette tâche ne peut être menée à bien, il nous faut alors abandonner l'idée de la recherche et de la théorie ; et nous deviendrions tout simplement les bureaucrates de nos disciplines étriquées. Je ne me prétends pas anthropologue de terrain. Je me présente ouvertement comme un interprète qui combine les données de l'anthropologie, de l'archéologie et de l'ethnologie pour construire une théorie générale de la culture et de ses origines. En d'autres termes, pourquoi ces mythes et ces histoires paraissent-ils tous si semblables les uns aux autres ? Pourquoi toutes ces cultures contiennent-elles des traits similaires, pourquoi parlent-elles toutes d'un meurtre originel ? Comme tous les scientifiques, je suis à la recherche de l'invariant, plutôt que de la différence [185].

Mais en même temps, les chercheurs en sciences sociales recherchent aujourd'hui la différence. Cette nouvelle approche permet d'élargir les schèmes culturels.

Oui, mais à condition de *vouloir* établir de tels schèmes. Ce relativisme culturel est d'une ironie incroyable ! La victime est au centre de notre compréhension contemporaine de l'histoire, de la culture et de la morale. Si la culture occidentale tout entière est fondée sur la considération de la victime, pourquoi ma théorie passe-t-elle pour *a priori* inacceptable ? Je place pourtant la victime au centre de toutes mes préoccupations. Je suis à la recherche de la victime innocente dans toute donnée historique, mythique ou fictionnelle. La principale différence entre l'anthropologie contemporaine et mon travail, c'est que je soutiens haut et fort que toutes les cultures comportent des boucs émissaires et des victimes, et pas seulement la civilisation occidentale, ainsi que la mode intellectuelle le réclame. Si l'on parle du meurtre rituel en Amazonie, certains considèrent cela comme une pure fantaisie engendrée par les préjugés occidentaux [186]. De plus, les éléments qui le « prouveraient » seront toujours insuffisants.

En même temps, et bizarrement, quand on dénonce les bains de sang et les nettoyages ethniques en Europe, la tendance est de dire tout de suite que c'est vrai, et les preuves sont immédiatement présentées. Dans ce cadre-là, il est presque impossible de rendre compte des luttes ethniques et des massacres qui ont récemment eu lieu au Rwanda. Comment faire face au dilemme et au court-circuit conceptuel que provoquent des pratiques comme l'infibulation [187] [188] ? Un anthropologue contemporain doit-il se placer du côté de la victime de cette pratique rituelle ou admettre la diversité des cultures locales, considérées comme *sacrées* ?

Revenons sur le rôle de l'objet dans votre théorie. Comment réagissez-vous aux propos de Bruno Latour, qui affirme que vous supprimez l'objet et que, d'une certaine façon, vous en faites un bouc émissaire ? De son point de vue, l'objet possède un caractère rédempteur que vous auriez tendance à minimiser.

Latour veut me faire passer pour non-objectal, ce que je ne suis pas. Comme je l'ai déjà expliqué, mon réalisme est premier et seul essentiel. Selon moi, l'objet disparaît seulement pendant l'escalade frénétique de la crise mimétique ; autrement, il est toujours là. Je ne vois pas en quoi cela affecte son statut. D'un point de vue philosophique, ce sont les aspects *réalistes* de ma théorie qui doivent être soulignés. La vision de la mythologie que je propose contraste avec l'attitude de nos sciences humaines par son réalisme. L'ancienne école d'anthropologie cherchait un dénominateur commun, en rapprochant les nombreuses similarités des textes et rituels étudiés. Par contre, les sciences actuelles ne cherchent même plus une solution concrète, réaliste, à l'énigme du mythe. On ne considère même plus celui-ci comme une énigme ; et l'une des façons d'y parvenir, c'est d'en faire une construction purement fantaisiste, dont on ne peut même plus dire qu'elle est fiction, car il n'y a plus de réel. De mon point de vue, c'est sans intérêt. Il faut effectivement considérer la mythologie comme une énigme, et la solution de cette énigme est très réelle. Le mythe est essentiellement l'accusation de la victime considérée comme coupable. N'oublions pas non plus que ce sont les accusateurs qui transmettent le mythe, avec *leur* point de vue. Si l'on prend en compte ces deux aspects, l'énigme du mythe peut être résolue.

Une des objections fréquentes à cette hypothèse consiste à pointer les nombreux mythes qui n'entrent pas dans ce schéma.

Beaucoup de mythes effectivement n'entrent pas dans mon schéma. Mais il ne faut jamais oublier que les descendants des lyncheurs peuvent faire tout ce qu'ils veulent avec l'héritage de leurs ancêtres. Ils peuvent le modifier ou le censurer à tout moment. Et j'ai essayé de montrer que cette censure existe. Elle porte essentiellement sur la violence. L'étonnant est qu'elle se produise si peu. L'étonnant, c'est que les mythes qui correspondent à mon schéma soient aussi nombreux qu'ils le sont. L'étonnant, c'est que les aspects révélateurs de la mythologie n'aient pas été entièrement effacés par la piété des fidèles. Si les mythes, dans l'ensemble, restent formidablement révélateurs, c'est dû au fait que cette piété est plus conservatrice encore que désireuse d'effacer les traces de la violence.

Lors d'un colloque sur L'auto-organisation, *Cornélius Castoriadis,*

contestant votre affirmation selon laquelle seul le christianisme s'est intéressé aux victimes, soutient que cet intérêt était déjà présent dans la culture grecque [189].

L'esclavage a constitué un des aspects fondamentaux de la culture grecque. C'était la base économique de la culture. Prenez Platon, par exemple : une des raisons pour lesquelles il refuse de percevoir le mécanisme du bouc émissaire, c'est qu'il refuse de voir les victimes de sa propre société. Plus tard, Aristote justifiera l'esclavage en considérant les esclaves comme de simples outils [190]. La démocratie, la *polis,* était le privilège d'une minorité. La démocratie grecque était en fait une aristocratie dont les membres étaient délivrés par l'esclavage de tout souci matériel. Ils n'avaient aucun besoin de travailler pour assurer leur existence, et ne s'occupaient que de la politique et de la guerre.

Au cours du même colloque, Castoriadis se demande également comment vous pouvez croire à la fois en la science et en Dieu [191]. *Gianni Vattimo a soulevé la même question lors d'un récent débat du COV&R* [192].

Je ne vois pas pourquoi Dieu ne serait pas compatible avec la science. Croire en Dieu n'implique pas de rejeter l'objectivité. Ma croyance en Dieu fait de moi un croyant en l'objectivité du monde. Finalement, je suis là dans un schéma très traditionnel, qui pourrait être modernisé, bien sûr. Ce que je veux dire, c'est qu'en ce qui concerne les questions dites importantes, j'opère encore dans le cadre d'une épistémologie thomiste, qui considère les choses comme réelles et voit Dieu comme le garant de cette réalité. Et je ne comprends pas pourquoi cela devrait poser problème de débattre de ma théorie dans un cadre scientifique. Dans mon premier livre, ma lecture des romans fait partie de cette forme de compréhension. Je considère les œuvres littéraires comme des réflexions sur les *vraies relations* qui ont cours dans la société, et je les ai utilisées comme des instruments d'observation scientifiques.

Effectivement, votre point de départ a été la littérature. Mais votre théorie a bientôt acquis une dimension anthropologique, en tentant un pont avec les sciences exactes. Comment vous situez-vous par rapport à la philosophie moderne et contemporaine ?

Je ne me suis jamais vraiment posé la question. Il y a un livre de Stephen Gardner que j'aime bien, dans lequel il fait la critique de la philosophie par le biais de l'anthropologie mimétique [193]. Par exemple, il voit chez Descartes comment la crise mimétique est évitée par le placement du moi au centre, grâce au *cogito.* Le *cogito* est une sorte de barrage contre l'émergence de la problématique moderne de la foule. Gardner a écrit un livre qui me paraît juste, mais je ne suis pas assez philosophe pour l'écrire. Ces questions sont souvent posées et il est légitime d'y répondre avec les instruments du débat philosophique. Mes lecteurs ne se rendent pas compte à quel point je me sens étranger à la philosophie. J'ai été guidé plutôt par l'idée de contribuer à une vraie science de l'homme, ou plutôt une science des rapports humains. C'est en partant toujours du rapport concret, de la relation, qu'on pourrait peut-être échapper au point de vue du sujet tout-puissant, source de toutes nos impuissances, ou de beaucoup d'entre elles.

Mieux que la totalité, c'est peut-être le concept de système qui définirait votre approche.

Parler d'un système mimétique, c'est sans doute aussi faire preuve d'une légère simplification. Le principe mimétique est absolument souple, il ne peut pas être établi une fois pour toutes… Pouvez-vous élargir ce concept de système ?

Oui, nous dirions que le système entraîne une réaction constante. La totalité implique une sorte de fermeture, alors que le système est ouvert à la réaction.

Bien. Il me faut revenir alors sur un point important : pour comprendre ce que vous appelez le système mimétique, il nous faut prendre en compte le phénomène de *méconnaissance,* qui tente toujours de fermer les frontières ; or, celles-ci ne peuvent être fermées, et s'ouvrent toujours d'un côté ou d'un autre. Mais pour décrire exactement la forme de ces fissures, comment elles apparaissent et réapparaissent, il me faudrait des exemples concrets. Je ne suis pas assez logicien pour expliquer cela de façon purement abstraite. Car je pense qu'il y a une sorte d'incompatibilité entre la philosophie traditionnelle et la théorie mimétique. Je pressens, par exemple, que les chercheurs très influencés par le thomisme sont handicapés par rapport à la théorie mimétique, parce qu'ils doivent travailler avec des catégories différentes. De plus, la philosophie consiste à chercher des bases logiques. Les philosophes ont du mal à accepter un mécanisme capable d'induire des effets opposés. C'est pourquoi ils préfèrent exclure la vraie base anthropologique.

Cependant, l'anthropologie actuelle néglige totalement le genre de recherche que vous poursuivez. Un anthropologue comme Evans-Pritchard rejette toute quête des origines de la religion ; il considère la tâche impossible, à cause du manque de données historiques et de l'impossibilité de définir une mentalité primitive commune [194]*. De plus, comme l'exprime Eugene Webb, « il y aurait peu d'intérêt à faire cela, puisque la pensée scientifique moderne ne recherche pas les origines et les essences, mais s'efforce plutôt de découvrir les relations constantes, comme celles qui existent entre le culte des ancêtres et le système de la royauté, le rôle du rituel dans la définition des statuts sociaux, etc.* [195] *».*

Je ne suis pas d'accord avec l'affirmation de Webb : les sociobiologistes, les théoriciens de l'évolution, et les scientifiques en général semblent, au contraire, quasiment obsédés par cette tâche, car la quête des origines constitue la tentative scientifique par excellence. Cependant, les disciplines comme la sociobiologie manquent effectivement d'une intégration, d'une coordination des différents niveaux explicatifs, qui pourraient rendre compte de l'émergence de la culture et de la sphère symbolique. Elles tentent d'expliquer l'apparition des valeurs morales et de la croyance religieuse sur la seule base génétique, biologique, neurologique ou cognitive, en n'accordant pas à la sphère symbolique l'autonomie qui lui est nécessaire pour développer pleinement la religion et la culture [196].

Sur ce point, les théologiens qui vous lisent trouvent de leur côté votre position ambiguë, parce qu'ils la voient comme une explication scientifique : « Girard devrait cesser de vouloir adhérer à un athéisme méthodologique de sociologue, qui a décrété que les postulats religieux sont inacceptables en tant

que bases pour comprendre le comportement humain. Il devrait écrire directement en tant qu'apologue chrétien et affirmer qu'un mode de connaissance théologique est nécessaire pour réellement pénétrer le comportement humain [197]. »

Je ne souscris pas à l'athéisme religieux, mais l'approche des faits dans les sciences sociales devrait être dénuée de présupposés, soit religieux, soit antireligieux. Qualifier cette attitude d'athéisme est sans doute faux. Les esprits religieux ont tort de réclamer un postulat religieux. Si vous postulez la vérité *a priori* du religieux, votre affaire ne pourra pas avoir de valeur apologétique. La théorie mimétique a une valeur apologétique pour le christianisme, mais *uniquement* si on reste conscient des limites de la connaissance scientifique.

Dans son projet philosophique et intellectuel, Michel Serres a tenté de maîtriser et de surpasser toute forme de critique, d'aller au-delà de la pensée critique qui est au cœur du succès de la pensée occidentale [198]. *Selon lui, nous devons éliminer la violence interne du progrès de la culture tel que l'a conçu la philosophie occidentale moderne. « Critiquer », « discriminer » sont des actes d'expulsion, de division, de désignation d'un bouc émissaire. Vous n'avez cependant, en ce qui vous concerne, jamais renoncé à une certaine attitude critique, et vous êtes parfois montré virulent polémiste, vous plaçant du côté « violent » dans la dialectique de la connaissance. Quel est votre rapport à la pensée critique et que pensez-vous de l'origine violente de celle-ci ?*

Je dois dire que j'aime bien que Lucien Scubla me définisse comme un anthropologue classique. Il devrait y avoir des critiques du sujet : cela n'a pas besoin de prendre la forme d'une négation totale, d'une destruction radicale de l'idée de subjectivité, mais il faudrait aborder la question du sujet converti qui est capable de se percevoir lui-même comme faisant partie du processus mimétique. J'admire l'effort de Michel Serres pour renoncer à toute polémique et je reconnais volontiers que la vérité ne peut pas jaillir de la polémique mais je dois avouer que, personnellement, la polémique ne me gêne pas. Si on me traite polémiquement, j'ai tendance à répondre polémiquement. C'est un phénomène de doubles, d'accord, mais qui me paraît un peu préférable, pas beaucoup, au silence éternel des espaces infinis. La vie intellectuelle a besoin de contacts, de dialogue. Plus on parle de dialogue, à notre époque, et moins on le pratique. Accepter de polémiquer, c'est reconnaître l'existence de l'autre en tant qu'il ne pense pas comme moi. De toute façon, ce n'est pas très important.

VI. Méthode, évidence et vérité

« *Pour qui croit, comme moi, que l'homme, dans un avenir lointain, sera une créature bien plus parfaite que ce qu'il est actuellement, il est intolérable de le penser condamné, comme tous les êtres sensibles, à l'annihilation complète après ces longs et lents progrès.* »

Charles Darwin, *Autobiographie.*

1. La question de la preuve dans les mythes et les rituels

Selon les auteurs de Questions of Evidence. Proofs, Practice and Persuasion across the Disciplines, *« le problème de l'évidence est si fondamental pour la recherche, qu'on ne peut que s'étonner du peu d'intérêt qu'il suscite* [199] *». Il s'agit d'une question centrale aussi dans votre travail. Vous pensez avoir trouvé un nombre indiscutable de preuves de l'existence du mécanisme victimaire. Et pourtant, vous avez encore à découvrir la meilleure façon de les présenter. Comment envisagez-vous le problème ?*

Vous évoquez là une de mes préoccupations majeures. C'est quelque chose que je n'ai pas encore réussi à développer, mais j'ai le sentiment qu'il existe un moyen parfait de passer du mythe et des rites à la Bible et *vice versa,* un moyen qui serait convaincant. Giuseppe Fornari a mis le doigt sur une donnée à la fois simple et essentielle pour l'anthropologie mimétique, qui est la concordance parfaite entre mythe et rituel [200]. Tout ce que l'on peut démontrer dans le mythe possède un équivalent direct dans le rituel, et l'inverse est vrai ; comme s'il s'agissait de deux cercles concentriques. La vieille question sur l'antériorité du mythe sur le rituel ou du rituel sur le mythe, est résolue : le rite est la reproduction délibérée du mécanisme, le mythe est le récit, forcément gauchi, de sa genèse. Normalement, le rituel est plus directement révélateur que le mythe, et c'est pourquoi il confirme l'interprétation de ce dernier comme résolution de la crise mimétique. Cet éclairage réciproque permet de résoudre de nombreux problèmes d'herméneutique. Le rituel nous confirme que la victime fondatrice a bel et bien péri. Le mythe nous suggère que les victimes sont tuées pour reproduire les effets du premier meurtre. La Bible apporte autre chose : elle démonte tout ce schéma en révélant l'innocence de la victime. Mieux encore, les textes bibliques tentent toujours de débarrasser le rituel et le sacrifice de leurs éléments de violence originels. On trouve ainsi une condamnation franche des hallucinogènes et autres

facteurs d'indifférenciation et d'orgie. Les drogues jouent un rôle important dans la pratique rituelle, puisqu'elles permettent de recréer la violence extatique du premier meurtre ; de nombreuses cultures archaïques les ont utilisées. Dans l'Ancien Testament, le sacrifice rituel est toujours présent, mais la dimension orgiaque est complètement supprimée.

La violence et le sacré *est le premier livre dans lequel vous vous êtes trouvé confronté au problème du bon usage des preuves. Comment vous en êtes-vous sorti ?*

Très mal, je le crains. Il me semblait que les indices favorables à la thèse sont trop nombreux et concordants pour être contestables, mais aucun d'eux pris isolément ne constitue une véritable preuve. C'est la multiplicité d'indices jamais contredits qui constitue la preuve. Je me souviens qu'à l'époque je lisais beaucoup d'ouvrages d'anthropologie, et plus je comparais les mythes, plus l'existence universelle du mécanisme émissaire me semblait évidente ; je pensais alors que tout le monde serait immédiatement convaincu ! Cela n'a pas été si simple. Je me suis appliqué à expliciter la chose étape par étape. Pour moi, ce problème constitue une sorte de cercle descriptif, dans lequel il s'agit de trouver un point d'entrée, ce qui n'est pas du tout évident. Arriver à faire la démonstration de ce que l'on avance se fait bien souvent au moyen d'un *continuum.* Cela dit, je n'ai visiblement pas encore trouvé la solution à ce problème, puisque ma théorie se heurte à beaucoup d'incompréhension.

Avez-vous essayé d'une manière ou d'une autre, de classer les mythes afin d'approcher au plus près les variantes du mécanisme ?

Non, j'ai seulement expliqué un certain nombre de mythes et constaté qu'au terme d'un itinéraire chaque fois différent, c'était toujours la même solution qui s'imposait. L'un des plus importants, de mon point de vue, est celui de Python et ses deux femmes, un mythe *venda* d'Afrique du Sud, que j'ai analysé dans un essai publié [201]. L'histoire est la suivante : une des deux femmes (signe de la présence du double) est accusée d'avoir effrayé un serpent sacré, ce qui a provoqué une grande sécheresse. Cette sécheresse est à la fois la crise réelle et la crise symbolique ; la faute qui est censée être à son origine motive l'accusation d'un bouc émissaire. La victime est tuée par noyade devant la communauté rassemblée pour une offrande de bière, c'est-à-dire un rituel orgiaque.

Un autre mythe auquel j'attache de l'importance vient des Indiens Dogrib du nord-ouest du Canada ; je l'ai cité dans mon livre *Le bouc émissaire* [202] et lors de ma conférence au symposium *Disorder and Order*. Il m'a permis de montrer que le structuralisme est incapable de penser en termes d'indifférenciation [203] : « Une femme a des rapports avec un chien et elle met au monde six chiots. Sa tribu la chasse et elle se voit contrainte à se procurer des aliments elle – même. Un jour, en revenant de la brousse, elle découvre que ses chiots étaient des enfants et qu'ils quittaient leurs peaux animales chaque fois qu'elle sortait de la maison. Elle fait donc semblant de partir et quand ses enfants se sont dépouillés ainsi, elle leur enlève leurs peaux, les forçant à conserver désormais leur identité humaine. » Les six enfants sont les ancêtres des Dogrib et de l'humanité tout entière.

Ce mythe parle d'expulsion et d'indifférenciation, et affiche les caractères typiques de la victime : c'est une femme coupable d'un acte de zoophilie, et elle est représentée comme responsable de la crise, puisqu'elle donne naissance à des monstres. Mais le mythe révèle aussi que la communauté est indifférenciée, puisqu'elle se situe à la limite de l'animal et de l'humain. En expulsant la « coupable », la tribu retrouve son ordre et son identité. Dans les mythes, je retrouve toujours les éléments suivants : une crise d'indifférenciation (qui correspond au côté orgiaque du rituel) ; un signe désignant la victime et qui la singularise comme mauvaise ; et l'expulsion/le meurtre de cette victime (qui est en même temps représentée comme héroïque puisqu'elle a réussi à sauver la communauté).

Dans les mythes, la temporalité et les liens de causalité sont confondus, et ils ne correspondent pas tout à fait à la séquence de temps du mécanisme mimétique et de la résolution du bouc émissaire.

Pour éclairer ma lecture du mythe et du rituel à la lumière de votre remarque, il me semble important de faire intervenir la notion de *supplément* chez Derrida [204] . Celui-ci montre que, dans *l'Essai sur l'origine des langues*[205] de Rousseau, il existe une contradiction dialectique, qu'il définit comme un *supplément à l'origine*[206] : l'origine semble être présente depuis le début, mais à un certain moment la victime devient la véritable origine. Cela marche exactement comme les anciens mythes, où, dès le départ, tout est donné, tout est culturellement déterminé ; puis survient le bouc émissaire, qui agit comme une nouvelle origine. Voici la contradiction inhérente à tout récit des origines, car comment expliquer la naissance du système culturel, si le système a toujours été là ? À ma connaissance, aucune théorie anthropologique, ni aucune philosophie, n'a encore perçu que la victime unanimement désignée, le bouc émissaire, fournit la clef du problème. Pas même Derrida, malgré sa brillante démonstration sur la notion de *pharmakon*.

J'ai été frappé par le fait que la logique du *supplément* de Derrida fonctionne exactement comme dans le mythe. Derrida travaille pourtant sur des textes « sensés », dans lesquels cette faille devrait être plus subtile, moins visible que dans les récits archaïques. C'est d'ailleurs pour cela qu'il lui faut déployer une grande perspicacité exégétique pour la débusquer. En ce qui concerne le déploiement de preuves, les mythes offrent donc un avantage : cette incohérence y est bien plus évidente. Et une fois que l'on a compris qu'elle constituait l'un des invariants du mythe, elle devient l'indice qui pointe l'origine violente de celui-ci. Impossible que cette faille logique, qui se retrouve de façon similaire dans une telle diversité de mythes, n'ait pas de signification ! Elle indique qu'il y a forcément une cause à cette distorsion logique que l'on retrouve à la source de la culture humaine. Et pour moi, cette cause est la mise à mort du bouc émissaire, et les mythes font de leur mieux, d'abord inconsciemment, puis de façon de plus en plus consciente, pour effacer les traces de meurtre fondateur.

Il est intéressant de constater que personne ne prend au sérieux ce point de départ de la théorie mimétique. Pour les intellectuels d'aujourd'hui, le meurtre originel n'est qu'une histoire naïve. Alors que chaque récit des origines énonce que la société a été fondée par un meurtre. Le même scénario se lit dans la Bible, avec Caïn (Gn 4), ou dans

l'*Histoire de Rome* de Tite-Live [207]. Mircea Eliade introduit ce qu'il appelle « le meurtre créateur » que l'on trouve dans les mythes du Moyen-Orient, comme en Chine ou plus loin encore [208] [209]. Et pourtant, on m'objecte que je ne fais que ressasser une vieille idée freudienne. J'ai plutôt l'impression que certains chercheurs ne se rendent pas compte de la puissance de cette *évidence* ! En fait, on devrait leur retourner le problème ; leur attitude est pour le moins étrange : pourquoi écartent-ils toujours cette question ? Pourquoi sont-ils si nombreux à rejeter le meurtre fondateur comme une ineptie, plutôt que de le considérer au moins comme une hypothèse ? Pourquoi refusent-ils même de réfléchir à cette évidence ? Pourquoi ne prennent-ils pas le meurtre au sérieux, même en pensant que le grand Freud est le premier à en avoir parlé ?

Cependant, certains de vos critiques posent cette même question de la preuve. Hayden White et James Williams[u]*, par exemple, soutiennent, en des termes différents, que votre théorie se situe au-delà des critères de vérifiabilité. Elle est invérifiable, puisqu'elle traite des origines de la culture, moment qui, par définition, nous reste inaccessible.*

Il y a beaucoup de choses absolument certaines, indubitablement vraies, qui ne sont ni vérifiables ni falsifiables au sens de Popper. La nature illusoire de la sorcellerie, par exemple. L'inefficacité de la sorcellerie est une vérité fondamentale pour notre conception des droits de l'homme et de la démocratie. Nous ne pouvons pas nous passer de cette certitude. Nous ne pouvons pas la qualifier de « religieuse », puisque nous sommes résolument laïques. Ce n'est pas non plus une certitude idéologique. C'est donc une certitude scientifique. La science nie effectivement la possibilité que certains individus aient sur la réalité un pouvoir occulte qui transcende le savoir scientifique. Le scepticisme au sujet de la sorcellerie doit donc se définir comme scientifique plutôt que religieux ou idéologique. La preuve qu'il en est ainsi c'est que, dans le monde moderne, nous révisons tous les procès faits jadis aux prétendus sorcières et sorciers et nous réhabilitons toutes les victimes. Nous savons qu'en agissant ainsi nous sommes dans le vrai, au sens le plus solide de ce mot, qui pour nous est scientifique : aux yeux de la science, la sorcellerie n'existe pas. Son inexistence a un caractère scientifique. Si nous regardons de près les textes qui reflètent la croyance en la sorcellerie, tout ce que nous savons sur la grande épidémie de chasse aux sorcières à la fin du Moyen Âge, nous constatons sans peine que les phénomènes et les textes qui les rapportent ressemblent beaucoup aux mythes archaïques, à ceci près qu'ils ne débouchent que sur la démonisation de la victime, et pas sur la divinisation, qui est tout au plus ébauchée. Notre critique des chasses aux sorcières médiévales repose sur un savoir commun *(common knowledge)* jamais remis en question dont je dis simplement qu'il est applicable non seulement à ces « mythes ratés » que sont les procès de sorcellerie, mais à tous les mythes réussis du religieux archaïque.

La recherche d'un schéma constant, quand le nombre de variables augmente, exige une théorie de l'interprétation qui reste encore à trouver. Fait révélateur, dans Questions of Evidence, *l'ouvrage de Collingwood* The Idea of History *(1946) est considéré comme le premier plaidoyer pour une notion de la preuve adaptée aux sciences humaines. Pourtant, Arthur Maurice Hocart avait publié, en 1936,* Kings and Councillors : An Essay in the Comparative Anatomy of

Human Society [Rois et courtisans], *et son premier chapitre traitait des « Lois du témoignage ». Comme l'a bien montré Lucien Scubla, Hocart dessinait ainsi l'esquisse d'une théorie de l'évidence qui s'adaptait à la théorie mimétique* [210].

Michel Serres est venu me voir pendant qu'il écrivait son livre *Statues*. Nous parlions des rites funéraires, des momies et des pyramides. La dépouille du pharaon est placée au centre de l'édifice, au niveau du sol (il s'agit à son avis d'une réminiscence de lapidation collective, du meurtre fondateur par conséquent). Un jour, il est arrivé heureux d'avoir trouvé un texte sur la technique rituelle adoptée par les embaumeurs : à un moment crucial du rituel, ils s'enfuyaient tous, *comme s'ils avaient commis un meurtre*. Quand on est sensibilisé à la théorie mimétique et qu'on rencontre de pareilles données, on les reconnaît d'emblée. C'est le genre d'indice que Hocart qualifie de circonstanciel ou indirect. Selon lui, je le rappelle, l'évidence anthropologique est toujours indirecte, circonstancielle, un peu comme les indices dans une enquête policière. Aucun de ces indices pris séparément ne peut emporter la conviction. Mais ils sont très nombreux, ils sont littéralement partout et ils s'accordent ensemble si parfaitement que le doute devient impossible.

J'ai l'impression que je n'ai pas réussi à présenter ce problème aussi clairement qu'il l'aurait fallu. Je pense que la preuve, dans ma théorie, est très forte, mais mal exploitée. Avec une connaissance plus approfondie en logique, je pourrais peut-être faire mieux. L'analyse de contenu appliquée à un grand nombre de mythes, de provenances géographiques et culturelles diverses, permettrait de détecter la répétition de schémas et de motifs similaires [211] [212] [213].

Comme vous l'avez déjà mentionné, Hocart distingue deux sortes de preuves : directe et indirecte. Il affirme que dans la science, comme au tribunal, la preuve circonstancielle n'est pas là en remplacement de la preuve vue ou entendue : elle est le véritable fondement du savoir –. Puis il ajoute : « Une erreur commune, quoique naturelle, consiste à croire que les témoignages directs ont forcément plus de valeur que les témoignages indirects, et constituent même la seule catégorie de témoignages valables. […] Non seulement les témoignages directs échouent dans leur fonction explicative, mais ils peuvent aussi induire en erreur : ils ne livrent qu'une faction des faits alors qu'ils croient les livrer tous. »

Je suis d'accord avec Hocart, sa contribution me paraît essentielle. Mais pour des raisons qui lui échappent en partie, le témoignage direct est secondaire et même suspect. Il a raison en ceci que les acteurs de tous les drames culturels, qui sont toujours le même drame essentiellement, « ne savent pas ce qu'ils font ». Mais on peut reconstituer le sens vrai de leur action en recueillant tous les indices indirects et en cherchant s'il est possible de les rendre tous intelligibles simultanément. C'est ce que la théorie du meurtre fondateur réussit à faire, si parfaitement qu'il est impossible de la tenir pour fantaisiste. Et cette théorie, qui plus est, est déjà là dans les Évangiles, dans l'interprétation évangélique de la crucifixion, qui se présente elle-même très justement comme religion des religions, révélation finale de tout le religieux.

Hocart aborde aussi la théorie de l'évolution de Darwin sous un jour intéressant : « Le premier crâne de Gibraltar fut découvert en 1848 et passa tout

à fait inaperçu. L'origine des espèces parut en 1859. Il a fallu s'accoutumer tout à fait à l'idée que l'homme descend d'une créature proche du singe pour tirer ce crâne de son obscurité et y voir un maillon dans la chaîne des autres témoignages. Ce ne sont pas les preuves directes de l'existence d'un homme-singe qui ont convaincu les biologistes. Il a fallu, au contraire, qu'ils soient convaincus par la méthode comparative pour envisager la quête de témoignages directs, de fossiles humains, par exemple, et confirmer ainsi leurs déductions et désorienter leurs adversaires. Trente-cinq ans seulement après la parution de L'origine des espèces, *la quête débute sérieusement : Dubois partit à la recherche du fossile de l'homme-singe – et le trouva. Les découvertes qui se sont succédé depuis ont fixé dans l'esprit des anthropologues l'illusion de la validité des témoignages directs*. »

C'est un passage fabuleux, car il montre non seulement que la preuve circonstancielle a joué un rôle décisif dans la théorie de l'évolution, mais qu'elle a permis la découverte de la preuve directe, qui apparaît alors comme essentielle. C'est la même chose pour la théorie mimétique. Il n'existe pas de preuve directe pour étayer l'affirmation, qui peut paraître fantaisiste, selon laquelle le meurtre fondateur a eu lieu et qu'il est universel. Il semble d'abord que les mythes et les rituels sont d'une telle diversité qu'on ne peut leur trouver de dénominateur commun, et que l'espoir d'une théorie globale est vain. Voici donc la version officielle aujourd'hui : le mythe est une fiction.

2. Science, anthropologie et entendement

Pensez-vous que votre approche pourrait tirer parti des méthodes éprouvées depuis longtemps dans des domaines scientifiques comme la paléontologie, qui tente la reconstitution d'espèces disparties à partir de restes, en usant de comparaisons et de déductions ?

Les rituels sont un peu des fossiles culturels, c'est vrai ; et ma principale preuve est, plus encore que le mythe, la violence rituelle. Le problème, là encore, consiste à combler les lacunes et à retrouver l'ensemble du récit : une théorie – comme la théorie mimétique ou le darwinisme – dans laquelle chaque indice, que ce soit un fossile ou un rituel, trouverait sa juste place dans l'ensemble, offrirait [214] une explication impressionnante du phénomène en question.

Plutôt que d'affirmer que, tout de suite après que les hommes ont découvert le mécanisme du bouc émissaire, la religion – c'est-à-dire la culture –, s'est instituée d'un seul coup, vous suggérez dans votre théorie qu'après cet événement des éléments religieux se sont, pour la première fois, développés au fil des répétitions rituelles et sont ainsi devenus des formes culturelles. Ce modèle d'évolution complexe appelle, semble-t-il un développement sur la question de la preuve dans la théorie mimétique ; il faudrait aussi élaborer une structure narrative toute nouvelle.

Il ne faut pas dire que les hommes « découvrent » d'abord le mécanisme

victimaire. Ils *le font fonctionner*, ce qui est tout autre chose et même le contraire d'une « découverte ». C'est avec le Christ seulement que le mécanisme se *découvre* et aujourd'hui même cette *découverte* n'est pas encore actualisée. Personne ou presque n'est encore capable de répondre à la question du Christ : « Que signifie la phrase suivante : "La pierre rejetée par les bâtisseurs est devenue la pierre du faîte" ? ».

Je reviens à votre question. Si le mécanisme du bouc émissaire est notre « ancêtre » culturel commun, les sacrifices rituels constituent l'étape intermédiaire dans l'évolution des formes culturelles, et les institutions sociales sont alors des formes dérivées de ce processus. Ceux qui ne croient pas au meurtre collectif comme origine de la culture voient, d'un côté, le meurtre exprimé dans les mythes et, de l'autre, les institutions culturelles qui sont déjà en place et fonctionnent. Ils ne perçoivent pas le lien qui les unit. Ce lien, à mon avis, c'est la genèse des cultures. Il représente l'élément qui relie le meurtre originel aux institutions culturelles, que je n'hésite pas à définir comme le résultat de la pratique rituelle. On peut ainsi dire que les institutions sont construites avec les « briques » de la reconstitution rituelle du meurtre originel.

Le rituel s'efforce de répéter le mécanisme du bouc émissaire dans ses différentes phases : crise initiale, expulsion du coupable… Dans *Des choses cachées*, j'ai essayé de démontrer comment la domestication animale et la monarchie sont des « produits dérivés » des rituels sacrificiels. Une étude systématique des rites de passage s'avérerait aussi très utile dans ce genre d'explication. Même si les rites de passage ont été transformés en ce que l'on pourrait intituler une « pédagogie » ou une « éducation », ils mettent l'accent sur la première phase du rituel – la crise initiale –, qui devient les « épreuves » du baccalauréat, par exemple.

Les institutions naissent quand certains éléments du rituel sont renforcés aux dépens des aspects spécifiquement religieux qui tombent peu à peu en désuétude. Il est très difficile de proposer une description complète de ce processus, et j'ai bien peur de n'avoir pas été assez systématique moi-même. Il serait intéressant de disposer d'une « cartographie » des rituels comme vous l'avez suggéré ; cela nous permettrait de pointer les éléments qui ont été conservés et ceux qui ont été peu à peu vidés de leur sens, puis éliminés. Il y aurait des lacunes, bien sûr, comme dans toute science des origines, mais ce serait très éclairant.

C'est peut-être la raison pour laquelle il est si ardu de présenter le mécanisme mimétique de façon convaincante ; ces « fossiles rituels », ce sont les institutions mêmes, qui nous empêchent d'aller de l'avant.

La situation est un peu différente ; j'ai l'impression que le problème de l'explication ne saurait être résolu par le seul biais d'une approche scientifique plus rigoureuse – même si cela contribuerait sans doute à rendre ma démonstration plus persuasive. De mon point de vue, le réel obstacle en ce qui concerne la théorie mimétique n'est pas tant que les données sont incomplètes ; il provient plutôt de *la réticence et de l'incapacité de notre monde scientifique et de l'humanité en général à remettre en cause ses propres postulats.* C'est le cas de l'anthropologie contemporaine qui n'arrive pas à prendre en compte, même en tant qu' hypothèses, les problèmes que

je pose. Les anthropologues de la fin du XIXe et du début du XXe siècle étaient peut-être des colonialistes, mais ils étaient surtout antireligieux. Ils avaient l'ambition de devenir des Darwin de l'anthropologie, et d'arriver à discréditer la religion de manière plus radicale encore que Darwin passait pour l'avoir fait. Leur ambition essentielle, à quelques exceptions près, était de démontrer que le christianisme était un mythe comme un autre. En un sens, c'est leur recherche que je reprends. Parce que j'ai compris que le christianisme offre une lecture de la mythologie bien meilleure que celle de n'importe quel anthropologue. Il nous permet de plus, pour la première fois, de démasquer le mécanisme mimétique et en particulier la nature du meurtre originel. Récemment, ce paradoxe m'est apparu plus évident encore que par le passé. J'ai compris que les textes les plus déterminants pour la compréhension du mécanisme mimétique, sont précisément les Évangiles. La mimésis y est exposée clairement, dans la notion de *skandalon,* dans la problématique de l'imitation, dans celle de Satan comme accusateur, etc. [215] .

L'anthropologie contemporaine est dans une sorte d'impasse. Dans la recherche ethnologique, les différences sont mises en valeur aux dépens des ressemblances ; chaque culture est donc considérée comme un tout, un unicum, *sans communication ou hybridation avec les autres. Il n'y a pas non plus de place pour la comparaison : la recherche comparative a été pratiquement abandonnée par l'anthropologie culturelle d'aujourd'hui. Il s'agit alors plus d'un travail herméneutique que scientifique à proprement parler*[216].

C'est pourquoi l'explication éthologique, en parallèle avec le travail anthropologique, est si importante. Soit nous croyons que l'évolution humaine se fait dans une continuité, soit nous tombons dans un travers métaphysique qui consiste à penser que les hommes et leur culture sont complètement séparés de la nature, qu'ils surgissent de nulle part, qu'aucun élément ou caractéristique ne vient de leurs ancêtres. Si l'homme est une espèce, il exprimera des pulsions mimétiques, réagira à la violence et à la crise de la même façon, à peu de chose près, que les autres espèces. Bien sûr, la divergence apparaît dans l'évolution vers les symboles et la culture, cependant toutes sortes de « restes » attestent de la commune origine de nos racines éthologiques et anthropologiques.

Le travail de Luca Cavalli-Sforza suit cette même ligne de recherche, en tentant de combiner les similitudes et les divergences génétiques et linguistiques des populations humaines [217].

Le problème est que les anthropologues de la culture n'accepteront jamais de travailler selon cette méthode, ils reculent devant le cadre de recherche évolutionniste : pour eux, la culture doit rester « plastique » et ne saurait être contrainte par une quelconque « structure » scientifique. Ils adoptent une attitude poststructuraliste et déconstructive qui consiste à rejeter la reconstruction scientifique et historique. Et puis, par le passé, ce domaine scientifique a été idéologiquement divisé, sur la question de la violence en particulier. D'un côté, les champions de l'Occident, comme Frazer, pour lesquels la violence n'est présente que dans les sociétés primitives, sociétés qu'ils méprisent comme irrationnelles ; de l'autre, l'école opposée, qui rend le monde occidental responsable de toutes les atrocités possibles, estime que les cultures archaïques sont pacifiques et

n'ont jamais fait montre de rituels ou de comportements violents, et va même jusqu'à nier que des sacrifices humains aient été pratiqués. La théorie mimétique est la seule à reconnaître l'existence de la violence dans les cultures modernes *et* primitives, étant donné que l'homme est violent, d'un point de vue éthologique, mais qu'il possède la capacité de contrôler cette violence et d'encourager un comportement éthique, de par la culture qui lui vient de la religion. En ce sens, cette théorie possède une forte composante morale, puisqu'elle reconnaît que nous sommes tous constitués par la violence issue du mimétisme.

Voulez-vous dire que la compréhension de la théorie mimétique suppose que nous reconnaissions notre propre comportement mimétique ?

Oui, il ne peut y avoir de séparation nette entre l'observateur et l'objet d'observation ; nous sommes tous impliqués dans le mécanisme. La théorie mimétique exige une « compréhension existentielle », si l'on veut en saisir tout le sens. Il est important de revenir ici sur un aspect épistémologique lié à cette théorie, et qui reprend la question de Castoriadis dans notre débat sur *L'auto-organisation* [218] : les aspects religieux et scientifiques sont indissociables, parce que dans leur essence, la religion et la science ont *toutes deux* pour but de *comprendre.* En fait, la religion *est* une science de l'homme. Et cette compréhension nécessite l'implication du sujet dans le système mimétique. Le refus d'impliquer le sujet engendre des problèmes épistémologiques et des erreurs : le sujet tente en permanence d'éviter l'indifférenciation et l'apparition des doubles, il continue à penser en terme de différence. En reprenant la terminologie freudienne, je dirais que la théorie mimétique est une « blessure narcissique [219] ». C'est une blessure qui touche le narcissisme au cœur, car il y est démontré que le désir n'est pas aussi libre que l'individualisme moderne veut le faire croire ; et c'est aussi une blessure qui touche les théories traditionnelles de la culture, puisqu'elle affirme que la culture humaine tire ses origines du meurtre fondateur.

Dans ces circonstances, la conversion signifie qu'il nous faut accepter la nature mimétique du désir. Autrement, l'on retombe dans la vieille opposition entre authentique et inauthentique, qui est la seule vision que l'on puisse avoir quand le désir mimétique n'a pas été reconnu comme tel. La personne « inauthentique » est celle qui suit les directives des autres, alors que l'« authentique » désire de manière autonome. Nous avons déjà vu que cet individualisme est trompeur, illusoire. La seule façon de dépasser cette illusion est de vivre une conversion, qui nous conduit à réviser notre propre croyance religieuse et qui entraîne une plus grande compréhension de la nature mimétique de notre désir. Dans mon premier livre, j'ai appelé cette conversion la « vérité romanesque », en opposition au « mensonge romantique [220] ».

3. La littérature comme preuve

Vous ne vous êtes pas attardé sur le débat des « deux cultures », ou disons,

sur la relation entre littérature et science, alors que vous faites partie des rares penseurs qui ont tenté d'associer les deux. Vous avez transformé la littérature en instrument d'enquête scientifique, l'utilisant comme une preuve indirecte de la constance des comportements humains. Vous avancez, d'ailleurs, que la littérature a décrit les relations humaines de façon précise, bien avant que la psychologie, l'anthropologie et la sociologie soient devenues des disciplines académiques.

De mon point de vue, les sciences naturelles revêtent une grande importance. En ce qui concerne les deux cultures, s'il existait une science de l'homme, elle serait religieuse. De ce point de vue, la littérature est ce qui se rapproche le plus des sciences humaines : elle en constituerait les prolégomènes, ou même une justification. Cela peut en même temps s'avérer dangereux pour l'art et la littérature en particulier, perçus alors comme révélateurs de la nature mimétique de notre désir. Or, nous n'avons pas trop envie de connaître le rôle joué par la violence dans l'émergence de la culture humaine. Giuseppe Fornari a une vision plus optimiste de tout cela : selon lui, l'art est un instrument permettant de développer ce qu'il appelle la *médiation positive interne**.

Peut-on dire que vous avez commencé par la littérature parce qu'elle offrait un cas privilégié de preuve circonstancielle, à l'origine de votre théorie mimétique ? [221]

Sans aucun doute. J'ai découvert chez les grands romanciers des intuitions qui convergeaient toutes vers la théorie mimétique ; d'une certaine façon, eux seuls peuvent s'en approcher, puisqu'ils s'intéressent aux relations humaines. Je suis toujours à la recherche de preuves circonstancielles, et certains critiques trouvent cette constante assez détestable. Cependant, je ne suis pas un obsédé de la répétition quand elle est inutile : l'analyse d'un texte donné demande que l'on ne réutilise pas l'approche qui a fonctionné dans un autre cas. Les écrivains ont tous une manière différente d'aborder le mécanisme mimétique. Chacun appartient à une histoire, à la fois collective et individuelle. Le nombre de combinaisons mimétiques est infini, comme la façon de les exprimer. Impossible, donc, de généraliser la manière dont la mimésis fonctionne avec les écrivains. Chacun exige une démonstration entièrement différente, même si le chercheur intéressé par le mécanisme mimétique sait qu'à la fin chacun révélera les mêmes principes mimétiques. Cette variété est fascinante dans le cadre de la théorie : si les écrivains sont tellement différents et que pourtant les mêmes principes fondamentaux sont identifiables dans leurs œuvres, alors on tient là une preuve indirecte solide de la viabilité des hypothèses mimétiques.

Dans votre livre sur Shakespeare, vous considérez ses pièces comme des preuves de votre théorie. La nouveauté de votre approche est passée complètement inaperçue chez les shakespeariens. [222]

C'est vrai, mais la lecture de ses œuvres dans le sens d'une compréhension de la théorie mimétique ne diminue en rien la grande singularité de Shakespeare. Je crois que la question de savoir si je prends ou non en compte la spécificité littéraire d'un texte n'a pas d'importance. Si l'on veut comprendre la littérature qui m'intéresse, il faut saisir

l'importance de l'expérience mimétique, ainsi que les façons dont l'écrivain utilise ces éléments mimétiques. C'est pourquoi l'on retrouve toujours, chez les grands auteurs, une sorte de conversion à la théorie mimétique.

Au tout début de mon analyse de la nature mimétique du désir – c'était vers la fin des années 1950 – j'ai pensé que cette intuition n'était pas applicable à Proust. Mais quelques années avant la sortie de *Mensonge romantique et vérité romanesque*, son *Jean Santeuil* a été publié [223]. Et là, j'ai découvert l'autre versant de la montagne ! Certaines scènes y sont à la fois très semblables et très différentes de celles de *La recherche*. Dans *Le côté de Guermantes*, par exemple, on trouve cet épisode, qui a lieu au théâtre, où le narrateur est au milieu de la foule, à l'orchestre, alors que les Guermantes sont dans une loge prestigieuse, beaucoup plus haut. Il les regarde comme des dieux dans les cieux, supérieurs hiérarchiquement à la foule dans laquelle il se trouve [224]. On rencontre la même scène dans *Jean Santeuil »* mais inversée : le narrateur est dans la loge, à côté d'un ex-roi du Portugal qui rajuste sa cravate et le traite en égal [225]. Les ennemis de Jean, les Marmet, assistent à son triomphe et sont verts de jalousie. Jean nage en pleine béatitude. Il a atteint son but et il *persiste* à désirer ce qu'il possède déjà. On perçoit tout de suite la différence entre les deux scènes. Dans *La recherche,* la perspective est inversée : en fait, comme un bon comédien, l'écrivain sait qu'il ne peut écrire de la bonne littérature qu'à ses dépens, en mettant en avant son propre désir mimétique. Le passage de *Jean Santeuil* à *La recherche* est une révolution copernicienne ! La souffrance devient subjective, alors que dans *Jean Santeuil* l'on assiste simplement à la vengeance triomphante du snob, au désir qui devient réalité, comme si son désir mimétique n'était pas en permanence déçu. Comme nous l'avons déjà vu, le caractère illusoire du désir mimétique vient de ce que son objet, une fois atteint, perd son intérêt de départ. La littérature d'assouvissement narcissique ne soupçonne pas cela.

Parlez-nous de votre lecture de Shakespeare…

En ce qui le concerne, nous n'avons pas de traces de ce qu'il a pu écrire avant la révélation mimétique, avant sa « conversion romanesque ». Dès ses premières œuvres certaines il est toujours déjà converti. J'ai commencé par étudier *Le songe d'une nuit d'été,* dans le cadre de la théorie mimétique, c'est une pièce essentielle, un modèle idéal de démonstration. En analysant les scènes dans leur enchaînement, on voit très bien comment Shakespeare démêle et révèle les relations mimétiques. Tout est réglé comme un menuet. Il est donc facile de repérer les mauvaises interprétations de la pièce – celles où les aspects magiques et féeriques sont mis en avant, quand visiblement personne n'a compris que c'est la dynamique des quatre amoureux qui est au cœur de la préoccupation shakespearienne. Le côté féerique n'est qu'un accessoire du désir mimétique ; pour l'écrivain, il sert surtout de camouflage à la révélation mimétique, au cas où des spectateurs seraient choqués par ce mécanisme. Shakespeare était passé maître dans l'écriture de pièces fonctionnant à deux niveaux : il inclut, dans des intrigues agréables, voire populaires, une révélation subtile, parfois dérangeante des rouages du mécanisme mimétique, et qui n'est destinée, probablement, qu'à quelques initiés [226].

Puisque nous parlons des formes narratives que prend ce processus de

révélation, dites-nous : quand vous êtes passé à un discours scientifique et anthropologique, vous adressiez-vous d'abord à la communauté des chercheurs ou visiez-vous un public plus étendu ?

J'utilise un vocabulaire anthropologique très peu spécialisé. Les termes essentiels, comme « sacrifice » ou « interdit » sont faciles à comprendre. En fait, mon attirance pour l'anthropologie est aussi un choix rhétorique et linguistique. Cette science ne se targue pas d'une terminologie ultra-spécialisée, qui ne se réfère qu'à sa propre expérience. De plus, elle s'est quand même démarquée de la définition ridicule concernant la religion archaïque, définition provenant tout droit de l'idéologie d'Auguste Comte, qui voyait dans la religion une forme mineure de la philosophie ; forme qui disparaîtrait une fois que l'humanité aurait atteint son prétendu *état positif*. Beaucoup d'anthropologues et de philosophes contemporains collent encore à ce schéma, et considèrent la religion comme une forme de connaissance inférieure. Alors qu'elle est au contraire très rationnelle, et, en termes de sociobiologie, fournit au groupe une très grande capacité d'adaptation. C'est pourquoi le raisonnement et le langage des sciences m'intéressent plus que ceux des critiques littéraires. Les scientifiques posent les bonnes questions, même s'ils donnent les mauvaises réponses. En adoptant une attitude scientifique, il était clair pour moi que je devais aussi choisir une forme de narration directe et sans détours.

Quand l'idée du désir mimétique a commencé à prendre forme dans mon esprit, je me souviens avoir tout de suite compris que sa formulation exigerait un raisonnement très long et bien étayé. Darwin – lui aussi en avait eu conscience – parle d'« un long raisonnement du début à la fin ». Pour rendre l'idée compréhensible, il fallait la présenter le plus simplement possible. Donc, je devais choisir une écriture claire, afin de ne pas rendre plus complexe ce qui était déjà difficile en soi. J'ai décidé aussi de présenter les textes à l'appui de manière aussi directe que possible, sans faire de digressions. Dans *La violence et le sacré,* je n'ai peut-être pas suivi strictement cette règle ; il y a un chapitre sur Lévi-Strauss, un autre sur Freud, que je n'aurais pas dû ajouter ; cela dit, ces parenthèses sont de peu d'importance en regard de la première partie. Dans ce livre, mon effort pour présenter les indices de façon convaincante a supplanté tous mes autres objectifs. Je m'en rends mieux compte aujourd'hui.

Vous avez beau afficher une approche simple, voire naïve, du phénomène culturel, les mécanismes essentiels de votre théorie tiennent tous du paradoxe ; ils présentent des fonctions de double bind, *qui, sous l'effet du mimétisme lui-même, se développent dans des directions opposées. Loin d'être simple, votre théorie est complexe…*

C'est juste, mais le paradoxe est toujours le même et c'est au fond la nature mimétique de l'individualisme, son échec inévitable. Je me demande parfois, malgré ceci, s'il y a un paradoxe unique ou s'il s'agit d'une structure d'ensemble constituée de paradoxes. L'un des plus importants provient du fait que le sacré est un phénomène à la fois positif et négatif. Il y a aussi le paradoxe du meurtre fondateur comme origine de la culture : on ne peut pas dire que la culture est mauvaise, on ne peut pas non plus condamner le sacrifice comme si on n'y avait pas pris part ; dans ce dernier cas, le sacrifice aurait été éliminé depuis longtemps. Si le

sacrifice n'avait pas eu dans son fonctionnement des aspects positifs, ou même indispensables, il n'aurait pas persisté dans l'Histoire. Mais on ne peut pas dire non plus que le sacrifice est une force positive en soi. L'enseignement chrétien se donne comme but de révéler l'injustice que constitue cette logique sacrificielle. Et le christianisme est lui aussi un paradoxe : plus il paraît semblable à la mythologie, plus il donne une lecture radicale et nouvelle des mythes qui prépare leur déconstruction. Alors, demandons-nous s'il existe en fin de compte un paradoxe unique, un paradoxe fondamental qui serait à la racine de tous les autres. Je ne suis pas sûr de pouvoir apporter une réponse définitive à cette question.

Selon Paisley Livingston, vous « témoignez d'une confiance excessive dans le statut explicatif de [votre] méta-langage critique 227 *, qui prétend transmettre la "vérité du texte" et ne reconnaît pas le rôle de ce dernier dans la constitution du sens* 228 *». En d'autres termes, la présence dans un texte donné de doubles et de boucs émissaires pourrait tout simplement venir d'une projection de votre approche.*

Oui, il est possible de voir des doubles là où il n'y en a pas, et je ne voudrais pas sous-estimer le rôle du texte dans la production du sens. J'aimerais simplement rappeler à mes critiques qu'il existe tellement d'exemples, dans des textes tellement variés, qu'ils devraient eux-mêmes se méfier, ne serait-ce qu'un tout petit peu, de leur scepticisme bien rassurant. Il s'agit d'un problème d'herméneutique, d'identité et de différence. Quand je veux donner un bon exemple de preuve herméneutique solide en anthropologie, je me tourne vers Freud. On pense qu'il est arrivé à l'idée du meurtre primordial unique par sa vision du père, ce qui n'est qu'en partie vrai. Je pense que dans Totem et tabou ainsi que dans L'homme Moïse et la religion monothéiste, il a véritablement découvert le meurtre collectif à partir des rituels, même si, ensuite, il n'a pas interprété celui-ci correctement, parce qu'il n'a pas pris les rituels assez au sérieux[3]. Si l'on se penche sur l'analyse des textes qu'il cite et assemble, on perçoit l'unicité du meurtre originel, avec, bien sûr, des façons de tuer très diverses. L'élément commun de tous ces meurtres est leur caractère collectif, pas la victime. Et puis, entre Totem et tabou et L'homme Moïse et la religion monothéiste, l'on s'aperçoit que, sans le percevoir lui-même, Freud est passé d'un meurtre unique à une pluralité de meurtres, qu'il ne considère plus comme des copies du premier. Au lieu du meurtre primordial, unique, qu'il situait à l'aube de l'histoire, il décrit un meurtre originel à la source de chaque culture, ce à quoi l'amène forcément l'interprétation qu'il fait de la mort de Moïse. Il n'a jamais rien dit de ce changement survenu dans son raisonnement.

Je ne pense pas que les textes sont tous véridiques, mais, tout comme Freud, je suis persuadé que le rituel imite un événement qui a réellement eu lieu. Dans sa narration, le mythe déforme évidemment cet événement, mais de telle façon que ce principe de déformation puisse être découvert et surmonté. Dire que je prends le rituel et le mythe pour la vérité, c'est vraiment simplifier à l'excès ! Je ne parle pas d'une description vraie, je dis seulement que quelque chose est dissimulé dans le texte, qui correspond au mécanisme du bouc émissaire et c'est parce que ce mécanisme se répète partout qu'il est repérable. Il est le seul dénominateur commun possible de variantes textuelles innombrables.

La question de la réalité de l'événement qui se cache derrière le récit mythique permet un rapprochement entre votre mode de lecture et l'interprétation dite figurale. Selon Éric Auerbach, il s'agit d'une technique de lecture qui reliait deux faits éloignés dans le temps en une forme unique [229]. Un fait A ne produit pas le fait B dans un lien de cause à effet linéaire, mais le préfigure seulement. C'est-à-dire qu'au lieu de commencer l'interprétation avec le fait A, l'on part du fait B, afin de réinterpréter A dans toute sa signification, qui apparaît pleinement dans le fait B. De plus, l'interprétation figurale s'intéresse aux événements historiques considérés comme ayant réellement eu lieu. Votre lecture des mythes à la lumière des Évangiles, et non pas dans un ordre chronologique, fait penser à cette démarche interprétative.

Tout à fait. L'interprétation figurale est également proche de l'idée de « vérité romanesque » telle que je la décris dans mon premier ouvrage. La lecture religieuse est déjà présente dans Mensonge romantique et vérité romanesque, en particulier dans le dernier chapitre où je définis la « conversion romanesque ». Cela dit, à cette époque, je n'avais pas encore perçu qu'un auteur comme Auerbach est plus proche du mécanisme mimétique qu'il ne le pense lui-même. Auerbach est un exemple impressionnant, parce que tout ce qu'il dit sur l'interprétation figurale possède en fait une teneur mimétique, et pourtant il ne voit pas le rôle que joue la mimésis en tant qu'imitation. Alors que dans l'interprétation figurale, c'est justement la réalité des événements relatés qui compte.

Un des premiers textes qu'Auerbach analyse dans son chef-d'œuvre, Mimésis [230], est la narration, dans l'évangile de Marc, du reniement de Pierre. Pour lui, la mimésis n'est que l'imitation littéraire de la réalité. Et selon lui, ce texte est plus « réaliste » que ceux de la littérature préchrétienne. On peut se poser la question : pourquoi est-il plus réaliste ? Pourquoi les relations humaines sont-elles décrites de façon tellement réaliste avec cette servante qui dit : « Je vois que tu es un disciple de Jésus, je repère ton accent galiléen [231] » ? Ici, ce qu'Auerbach ne voit pas, c'est que non seulement la technique de description est mimétique, mais surtout la teneur de cette description est elle aussi mimétique. Il ne perçoit pas que la scène de l'Évangile est le traitement mimétique de relations mimétiques. Je pense que, même si sa théorie est trop simple, il a eu, dans l'interprétation de ce texte, une grande intuition. Car ce texte est peut-être le plus révélateur du rôle de l'unanimité mimétique dans la désignation de la victime [232]. Il est impossible de représenter le mimétisme de nos rapports sans écrire ce que les critiques appellent un « texte réaliste ». Les relations humaines sont ainsi ! C'est aussi pour cela que Figura m'intéresse. Je n'ai jamais rien écrit sur l'importance de ce texte, mais je me souviens de l'avoir lu et relu, pour sa pertinence sur la notion chrétienne de prophétie. Auerbach découvre quelque chose d'essentiel sur la structure mimétique des configurations relationnelles. C'est ce mécanisme qui donne ce sens de totalité à l'intérieur duquel les mythes peuvent être relus par le christianisme.

4. La pensée conjecturale et les indices de l'Histoire

La contribution théorique de Carlo Ginzburg pourrait s'avérer déterminante dans notre débat sur la question des preuves. Dans Mythes, emblèmes, traces, Ginzburg développe ce qu'il appelle le « paradigme indiciaire [233] [234] ». Il avance que, depuis la fin du XIX^e^ siècle, ce modèle s'est développé dans plusieurs domaines. Son fonctionnement rappelle la structure du roman à énigmes.

Et dans tout roman policier, l'énigme est en fait un meurtre. En anthropologie, à vrai dire, il n'y a pas un, mais plusieurs meurtres semblables, et c'est cette similarité étonnante qui constitue la preuve. Cela me fait une fois encore penser à Michel Serres. Dans l'Histoire de Rome de Tite-Live, il identifie quarante-trois mises à mort originelles. La plus impressionnante est la mort de Romulus, après qu'il est devenu le premier roi de Rome. Entouré de tous les membres du Sénat, Romulus gravit une des sept collines. Il y a une grosse tempête, le roi est au milieu des sénateurs. Quand le calme revient, tous les sénateurs annoncent que Romulus n'est plus parmi eux ; il a été emporté dans les cieux. C'est là que Tite-Live ajoute une phrase troublante : « Il y eut, dès ce moment, quelques sceptiques qui soutenaient tout bas que le roi avait été mis en pièces par les Pères de leurs propres mains : en effet, cela s'est dit en grand mystère[3]. » Ce mythe a quelque chose à voir avec la nature sacrée de la souveraineté dans la Rome ancienne. Le fait que la mort de Romulus intervienne après le meurtre mythique de Remus, nous apporte aussi un élément des plus intéressants. Il y a là répétition d'un même acte sacrificiel. Dans le récit de l'Histoire de Rome, on trouve à la fois des composantes rituelles et mythiques. En tant que protohistorien, Tite-Live travaille inconsciemment comme un détective tel que le décrit Ginzburg. Moi-même, j'aurais bien aimé en savoir plus sur les méthodes d'investigation criminelle, parce qu'il s'agit dans ce cadre du même genre de preuves que celles que je trouve dans mon travail. Et dans les cas de crimes, un grand nombre d'indices offre-t-il une plus grande certitude ?

Dans un autre de ses essais, Ginzburg fait un parallèle entre le scientifique et le juge, qui rejoint l'intuition de Hocart : « L'évidence – comme l'indice ou la preuve – est un mot essentiel pour l'historien comme pour le juge[1]. » La méthode de Ginzburg s'intéresse aussi à la preuve indirecte, et dans ce cas également l'approche comparative semble être la meilleure méthode.*

En effet, la preuve en matière criminelle est l'évidence la plus pertinente en sociologie. Les faits niés par l'anthropologie culturelle, comme les sacrifices humains qui ont véritablement eu lieu par le passé, sont confirmés par les anthropologues légistes, capables de reconstituer l'acte qui s'est réellement passé à partir d'un squelette ou d'une momie. L'anthropologie légiste est une science qui permet [235] de procéder à la reconstitution du crime. Et afin d'expliciter le mécanisme du bouc émissaire, il faut avoir recours à ce travail de détective. Car tout le monde ment, mais personne n'en est conscient. C'est-à-dire que ceux qui procèdent au meurtre pensent sincèrement que leur bouc émissaire est coupable, et qu'il mérite donc de mourir. C'est un mensonge, mais ils ne se rendent pas compte de sa teneur. Je pense que la preuve indirecte d'Hocart et les petits indices dont parle Ginzburg sont liés. Dans Rois et courtisans, Hocart écrit : « Et il est des pays où l'on ne pourrait ajouter foi à cinquante

témoins oculaires quand bien même ils tiendraient tous le même discours. Mais s'il est possible de faire concorder une centaine de petits détails que personne n'aurait pu préméditer ou arranger, si une conclusion unique s'impose, c'est la certitude la plus grande qu'on puisse atteindre dans le domaine de l'humain [236]. » Et puis, ce qui est révélateur, Hocart adopte le vocabulaire des tribunaux ; il « ouvre l'enquête », fait « comparaître les témoins ». Et les témoins chez lui, comme dans la théorie mimétique, ce sont les mythes. Hocart suit cette intuition ; comparant par exemple le dieu védique Agni au dieu grec Hermès, il établit un parallèle si passionnant qu'il devient évident que nous retrouvons en fin de compte le même dieu dans les deux cultures, puisqu'elles ont chacune une origine sacrificielle évidente et indéniable.

Cependant, en tant qu'historien, Ginzburg ne peut accepter une conclusion aussi directe ; il cherche, lui, une preuve de la continuité historique, de contacts culturels et d'emprunts d'éléments entre les cultures. La similarité morphologique a besoin d'être associée à une voie historique et généalogique cohérente, même si cette association est risquée [237] [238].

Ma méthode pourrait être définie comme une analyse morphologique dont l'horizon est si vaste qu'il contient l'histoire des hommes tout entière. Quel genre de précaution méthodologique devrait adopter quelqu'un qui travaille à une échelle aussi ambitieuse ? La reconstitution historique précise d'un phénomène aussi complexe et aussi englobant est une entreprise tellement vaste, que si je m'y étais attelé, j'aurais compromis l'ambition que j'avais de fournir une interprétation génétique et évolutive de la culture humaine. Je ne suis pas un historien, je recherche simplement des structures et propose une hypothèse sur l'évolution de la culture ; hypothèse que des historiens comme Ginzburg pourraient contribuer à renforcer.

En fait, même si Ginzburg rejette votre théorie de façon explicite, d'un autre côté, dans des livres comme Storia notturna, il accumule les preuves qui vont dans le sens de la théorie mimétique. Sans en avoir conscience, il travaille dans la même direction que vous. Il fait par exemple une analyse étonnante de l'image du boiteux dans les mythes, et construit un schème morphologique qu'il relie au monde des morts [239].

Bien sûr, Ginzburg cherche surtout à donner une description historique solide de la stratification de ce motif dans les cultures indo-européennes, et, par conséquent, il est incapable d'expliquer pourquoi cette image se retrouve partout, ou comment elle est née, et se contente d'invoquer un vague « inconscient collectif ». Pourtant, le mécanisme du bouc émissaire propose une explication simple et avantageuse de cette variété d'éléments visuels et textuels.

Ginzburg est un formidable historien, il accomplit dans ses livres un gros travail d'enquête. Mais il ne trouve pas le « meurtrier », c'est-à-dire l'origine de tout cela. Pour lui, comme pour une bonne partie des chercheurs en sciences humaines, celle-ci restera à jamais inaccessible : la naissance de la culture est considérée comme un point qui disparaît lorsqu'on cherche à l'atteindre. Ce que je fais, moi, en me fondant sur les

preuves fournies par les textes, c'est admettre franchement qu'à ce point d'origine, il y a un meurtre, et qu'il est collectif, et que la victime innocente est tuée par la communauté tout entière. La certitude décisive ce sont les Évangiles qui l'apportent.

5. Méconnaissance et vérité

Lié au problème de l'évidence, il y a dans votre théorie un autre élément décisif : la méconnaissance, qui rend plus complexe encore le problème de l'évidence. La preuve n'est pas simplement circonstancielle, elle est aussi cachée par l'inconscience qui caractérise le mécanisme du bouc émissaire.

C'est l'une des raisons pour lesquelles la présentation des preuves dans la théorie mimétique est si difficile. Dans un cadre juridique, le fait d'effacer la preuve peut jouer comme une superpreuve, une métapreuve, puisqu'elle met le doigt sur l'importance de l'élément que l'on a fait disparaître. Si quelqu'un fait disparaître les traces d'un crime, c'est bien la preuve qu'il est fortement impliqué dans l'affaire. En ce qui concerne le meurtre fondateur, c'est le tout début de la culture humaine qui est impliqué, et c'est exactement ce que nous ne voulons pas reconnaître.

Il y a un passage très intéressant dans L'homme Moïse et la religion monothéiste, où Freud sous-entend qu'il est en fin de compte impossible de dissimuler le meurtre du père [240]. Dès qu'il est effacé, il réapparaît ailleurs. On peut dire qu'il y a toujours des traces du meurtre fondateur. Cela fait partie de la théorie freudienne de l'inconscient et de son interprétation du meurtre de Moïse ; mais c'est aussi vrai pour la théorie mimétique. Cependant, je n'ai pas réussi à convaincre les chercheurs que les phénomènes que je considère comme des traces du meurtre originel sont véritablement ce que j'affirme qu'ils sont : des traces du cycle mimétique.

En ce qui concerne le mécanisme de la méconnaissance, Freud a eu recours à un raisonnement semblable : « [Cette] erreur avait donc été la même que celle de quelqu'un qui prendrait pour vérité historique l'histoire légendaire de la période royale de Rome suivant le récit de Tite-Live au lieu de la prendre pour ce qu'elle est : une formation réactionnelle au souvenir d'époques et de situations misérables, qui n'avaient sans doute pas toujours été glorieuses. »

En effet, c'est un passage très intéressant. Et Freud mentionne même Tite-Live, qui a eu, comme l'a montré Michel Serres, une formidable intuition de la preuve sacrificielle. Je compare souvent ma recherche à une sorte de roman à énigmes, surtout dans le sens où il faut résoudre non pas un crime unique, mais une multitude de crimes analogues. Freud est essentiel ici ; à la lecture de ses derniers ouvrages, il est clair qu'il est celui qui a le mieux compris la religion, même si son préjugé dix-neuviémiste contre la religion interfère avec cette intuition textuelle qui l'a pourtant mené tout près de la découverte du meurtre fondateur.

D'habitude, les vérités cachées sont juste sous notre nez, comme dans La

lettre volée d'Edgar Poe. Telle que vous la décrivez, votre méthode de lecture, nous l'avons dit, rappelle la façon dont Derrida expose la « logique du supplément ». Andrew MacKenna a déjà suggéré cette ressemblance. Bien sûr, la différence fondamentale est que vous croyez à la réalité du référent textuel.

En un sens, c'est quelque chose de tellement instinctif que même en lisant Derrida, je ne pouvais pas m'empêcher d'appliquer mon propre réalisme à son pharmakos. J'avais l'impression que nous poursuivions tous deux le [241] [242] même but, et arrivions aux mêmes résultats. J'ai fait mien son essai sur Platon, qui est de mon point de vue son meilleur écrit [243]. Son analyse de la famille lexicale de pharmakos, et de la façon dont la traduction gomme le plus signifiant, est merveilleuse. C'est ce qui arrive également à la Bible de nos jours. Le mot skandalon n'est plus traduit par « scandale » ou, au sens littéral du mot, « pierre qui fait trébucher » ou « pierre d'achoppement », même si ces expressions existent dans toutes les langues. Toutes les traductions récentes de la Bible passent sous silence les scandales, s'en tenant à de fades euphémismes comme « occasion de péché [244] ». On évite ainsi le vrai sens du skandalon, qui est l'obstacle mimétique.

Je suis convaincu qu'il existe un événement réel, qui est caché, dissimulé, et dont les traces sont effacées. Cependant, en reprenant la déduction de Freud, l'effacement des traces n'est pas lui-même sans laisser de traces ! Les premiers essais de Derrida sont passionnants, parce qu'il y développe une méthode de détective ; alors que, dans son innocence, le lecteur ne soupçonne rien, Derrida gratte la surface, jusqu'à faire apparaître quelque chose, comme par exemple la présence et l'absence du pharmakos dans le Phèdre de Platon [245].

Ne pensez-vous pas que cette méconnaissance actuelle est en quelque sorte un mécanisme de défense, au sens freudien ? Une dénégation qui voile une autocritique trop radicale de l'individu et de la société ? Ce qui, pour la société primitive, était une méconnaissance collective se mue en mécanisme de défense pour l'individu moderne : les erreurs de connaissance, et l'échec qui en découle constituent des barrières psychologiques qui empêchent l'autocritique ouverte, et par là même l'effondrement de l'identité et des convictions individuelles.

Il y a un parfait exemple de ce phénomène chez Proust : la grand-mère du narrateur montre une certaine réticence à accepter que Swann lui soit socialement supérieur. Elle refuse de voir les faits qui détruiraient la foi et la croyance qu'elle a d'être hiérarchiquement au même niveau que Swann. Elle les rejette en se moquant de cet ami. Et cela se répète tellement souvent que l'on pourrait en faire un modèle anthropologique ! Je pense en effet que vous avez raison : on tient tellement à préserver des idées comme l'individualisme et l'autonomie du désir ! Et c'est la raison pour laquelle les mots « révélation » et « conversion » sont importants pour la notion de mimétisme.

On va vers l'effondrement de la pseudo-science dix-neuviémiste, tout entière fondée sur l'expulsion violente du religieux. Le véritable enjeu, c'est le christianisme, bien entendu, et il est si formidable que les résistances sont acharnées. On va bientôt s'apercevoir que tout ce qu'il y a de vrai dans la philosophie des Lumières, dans la science du XIX^{e} siècle,

qui est une critique imparfaite encore du religieux sacrificiel, tout cela vient aussi d'un christianisme pas encore complètement assimilé, mais qui, du fait même qu'il est de mieux en mieux compris, se retourne contre le religieux « sacrificiel » et contre les déformations et adaptations sacrificielles du christianisme, toujours encore systématiquement confondues avec la vérité de celui-ci. Le christianisme est donc aujourd'hui le bouc émissaire de… sa propre révélation.

Conclusion « Les moyens du bord » *Réponse à Régis Debray*

Le texte qui suit ne fait pas partie de mes entretiens avec Pierpaolo Antonello et João Cezar de Castro Rocha. C'est une réplique à une attaque contre mon travail sur le religieux par Régis Debray, dans un livre intitulé *Le feu sacré,* paru aux éditions Fayard en 2003.

Comme ce texte reprend et précise certaines de mes réponses qui me paraissent un peu sommaires dans les entretiens précédents, il m'a paru utile de le publier en conclusion du présent livre, de même que Régis Debray a fait de l'attaque contre moi la conclusion du sien.

Cet essai clarifiera, je l'espère, certaines de mes idées et il apportera un changement de ton assez radical. Il est très polémique dans ses débuts, mais l'ensemble est éminemment positif. Il s'agit moins de condamner mon contradicteur, ce que fait la première partie du texte, la plus brève, que de montrer les points communs entre nos deux perspectives, bien plus nombreux que Régis Debray ne l'imagine.

Depuis les événements de septembre 2001 à New York il existe dans le monde entier et surtout en France un filon considérable de livres consacrés à ce que les éditeurs et les hommes de télévision appellent *le retour du religieux*. C'est avec Régis Debray, je pense, que les caractéristiques du genre s'exaspèrent.

Ce qui me frappe dans le genre à son apogée, il me semble, c'est que, à force de se gonfler et de s'exagérer, le retour du religieux finit par disparaître *en tant que retour*. Ce que proclame Régis Debray en fin de compte, ce n'est plus le retour, mais la persistance implacable des religions, leur éternel triomphe, le supplice permanent d'une planète en proie à une violence qui, à en croire l'auteur, serait surtout religieuse ou assimilable au religieux.

Dans un livre tout récent lui aussi, Jean-Claude Guillebaud définit comme suit le « retour du religieux » : « C'est la thèse si souvent ressassée d'un univers embrasé par les religions devenues folles. » Là aussi, chose étrange, l'idée de retour disparaît dans la définition même de celui-ci. Ce n'est pas un oubli, je pense, ce n'est pas une méprise. Je ne sais pas si Guillebaud pensait à Régis Debray en rédigeant cette formule, mais je constate qu'elle lui va comme un gant. C'est bien la thèse d'un univers embrasé en permanence par la religion devenue folle que développe Régis Debray. Nous sommes dans l'inflation médiatique permanente et il faut en tenir compte.

Si un extra-terrestre lisait ce *Feu sacré* ou si nos descendants le retrouvaient intact par miracle dans les décombres de notre civilisation, en l'an 5000 de notre ère peut-être, personne ne se douterait en le lisant qu'au moment de sa parution, en 2003, les pires violences de l'histoire étaient tout juste terminées, celles du terrible XX^{e} siècle, et que loin d'être l'œuvre des religions, ces violences relevaient toutes d'une volonté acharnée, proprement pathologique, d'extirper le religieux sous toutes ses formes, y compris par l'extermination du peuple religieux par excellence, le peuple juif.

La seconde faiblesse de ce livre, inséparable de la première, c'est qu'il ne souffle mot de l'évolution la plus évidente des quatre ou cinq derniers siècles dans le domaine du religieux. Le religieux décline depuis des siècles. Ce déclin n'est pas la mort annoncée par Nietzsche, mais il ne ressemble pas non plus à ce dont parle Régis Debray. Il est plus rapide et prononcé dans l'Occident chrétien, Amérique comprise, que partout ailleurs. Régis Debray pense-t-il vraiment que le fondamentalisme islamiste, associé au fondamentalisme américain suffisent à renverser ce déclin ? C'est bien cette thèse qui est suggérée, mais elle n'est pas soutenue explicitement et elle n'est pas soutenable.

Que George Bush soit battu demain aux prochaines élections américaines et la thèse assez démente des deux fondamentalismes secrètement complices pour mettre le feu au monde, s'écroulera en un instant comme un château de cartes. Mais c'est en Europe occidentale et en particulier en France que l'affaiblissement constant du religieux contredit le plus spectaculairement la thèse de l'auteur. Régis Debray manque un peu de combustible et, pour s'en procurer il n'a rien trouvé de mieux que de jeter tous mes ouvrages dans sa fournaise pas si rougeoyante que cela.

À l'en croire, je suis *l'homo religiosus* par excellence, un exemple éclatant de fanatisme chrétien, une espèce de cœlacanthe moral en quelque sorte : mon espèce devrait être fossile, mais de temps en autre, on en trouve un spécimen en vente chez les marchands de poisson, dans un état de fraîcheur douteux semble-t-il, mais pas fossile pour autant.

Comme ce n'est pas par intérêt pour mes thèses que Régis Debray les examine mais seulement pour renforcer les siennes, son opinion est faite au départ et la qualité de son interprétation s'en ressent. La vérité est qu'il n'y a rien qui ressemble à ma pensée dans ce livre, tout au moins dans les pages qui, en principe, lui sont consacrées.

Prenons la *rivalité mimétique* pour commencer. Je lui fais jouer un rôle essentiel dans les violences qui débouchent sur le religieux. Les lecteurs du présent livre savent ce qu'il en est : si nous imitons les désirs de nos voisins, nos voisins en retour imitent les nôtres et nous nous vouons à des spirales rivalitaires sans fin, nous nous condamnons à des surenchères de violence et de vengeance inconnues dans la vie animale.

Régis Debray ne sait rien de cela. Il en est encore, pour tout ce qui touche à l'imitation, à la bonne vieille conception moutonnière de nos grand-mères aquarellistes, celle qu'Aristote a suggérée à tout l'Occident en en limitant la définition au représentable. Seuls nos comportements

visibles sont imitables, pas nos désirs.

Comme j'aborde souvent le sujet de l'imitation sans citer personne, tout seul, comme un grand, Régis Debray se scandalise. Il me soupçonne d'ingratitude vis-à-vis du dernier théoricien de l'imitation vieillotte, auquel il croit que j'emprunte mes thèses, Gabriel Tarde.

Régis Debray ne voit pas ce qui, à mes yeux, retarde dans Gabriel Tarde et ses *Lois de l'imitation,* publiées en 1880. Quand je vois mon œuvre abaissée au rang de fille bâtarde de ce Tarde, la moutarde, je l'avoue, me monte au nez. Mieux vaut en rire qu'en pleurer.

Pour comprendre les sentiments complexes d'admiration envieuse et d'idolâtrie haineuse suscités par l'imitation, aux attardés de la mimésis aristotélicienne et traditionnelle qui ne soupçonnent rien, j'ai toujours préféré les grands écrivains qui représentent les rapports humains, les dramaturges et les romanciers. Régis Debray voit d'un mauvais œil ce recours à la littérature :

« Le "terrain" ultime et premier [dans l'œuvre de R. Girard] c'est […] le Livre, les contre-preuves étant à chercher dans d'autres livres, Racine, Shakespeare, Cervantès, Pascal et Platon (attention à l'écrit que favorise l'École des chartes !). Nul chiffre, date, nom de pays, statistique. Cartographie et chronologie inutiles. Pas d'institutions non plus. Ni batailles ni milieu. L'Écriture dispense de se référer à la réalité géographique et historique (notamment au procès de Jésus), rendant oiseuse toute recherche documentaire (archéologie, numismatique, épigraphie) Insignifiantes les sources, les datations et les modes de composition '… »

À l'idée que j'exalte Cervantès, Dostoïevski et Proust au-dessus de Tarde, Régis Debray se cabre, il ne comprend pas qu'on puisse mépriser un théoricien pareil, jamais encore dépassé. Et pourtant, si nous remontons un peu en arrière dans ce *Feu sacré,* pour découvrons non sans surprise un tout autre Régis Debray. Cette supériorité des grands écrivains qu'il me reproche de proclamer, il la proclame lui-même. Voyez plutôt. Ce que Debray m'interdit dans les pages qu'il me consacre, il se le permet dans les pages qu'il ne me consacre pas : « La création littéraire, pour décaper les mensonges, fait un guide plus sûr [246] [247]. »

Régis Debray tient visiblement à emprisonner le chartiste que je suis dans l'érudition tatillonne. Il s'indigne de ne pas trouver dans mes livres les documentations pesantes dont il se passe parfaitement lui-même. Les textes que j'interroge sont en général très connus, disponibles dans d'excellentes éditions. Pourquoi m'encombrerais-je de notes pédantesques ? Régis Debray et moi nous intéressons souvent aux mêmes religions et je ne vois guère de « numismatique » chez lui, ni d'« épigraphie ». C'est tout juste si l'on rencontre de temps à autre sous sa plume quelques « noms de pays » (?). Pour vitupérer toutes les religions plus à son aise, mieux vaut faire le vide autour de soi.

Régis Debray veut me faire sauter, telle une bête de cirque, dans les cerceaux enflammés qu'il voudra bien me présenter. Plus encore que le

dompteur de lions, c'est le côté pion étriqué qui frappe dans la critique de mon œuvre. Il n'est heureusement pas caractéristique du meilleur Régis Debray. C'est dans ses rapports avec moi qu'il devient terriblement… disons, conceptuel, au sens qu'il donne à ce terme. Ce n'est pas la littérature que Debray rejette mais l'usage que je me permets d'en faire. Loin de mépriser les bons écrivains, il les apprécie tellement qu'il entend les réserver pour lui tout seul.

Comment me fâcherais-je puisque Régis Debray reconnaît lui-même l'indigence de son réquisitoire ? À la page 377, il écrit noir sur blanc que ses objections sont « triviales et cuistres ». Si la trivialité et la cuistrerie ne supposaient pas un minimum de pertinence, je lui accorderais volontiers ces deux points.

Dans tout ce qui touche au religieux, Régis Debray me tient pour terriblement naïf, mais il est facile de lui renvoyer la balle. Dans ma théorie de la domestication animale, par exemple, il voit un chichi inutile, une préciosité excessive. Selon lui, l'intérêt économique suffit amplement à expliquer ce phénomène. Il s'esclaffe de me voir invoquer le sacrifice pour expliquer ce qui à ses yeux s'explique très bien par le seul bon sens [248].

Régis Debray n'a pas réfléchi au problème posé par les premières domestications. Il ne voit pas qu'elles sont l'œuvre de communautés qui non seulement ne pouvaient pas savoir quelles espèces étaient domesticables, mais qui ne pouvaient même pas imaginer la moindre possibilité de domestication. Il trouve parfaitement normale l'idée d'un homme préhistorique s'employant à domestiquer les bovins parce qu'il rêve de biftecks plus tendres et de cafés au lait plus crémeux.

Pour domestiquer une espèce animale, il a certainement fallu traiter toute une longue chaîne d'individus engendrés les uns par les autres *comme s'il s'était agi d'êtres humains* et il a fallu agir ainsi non pas de temps à autre, capricieusement, mais sans jamais s'interrompre, de génération en génération. Dès qu'on y réfléchit sérieusement on comprend que ce comportement n'est concevable que dans le contexte du sacrifice animal et, plus précisément, des préparations sacrificielles. Celles-ci s'efforçaient d'humaniser les futures victimes, c'est-à-dire de les rendre aussi ressemblantes que possible aux membres de la communauté auxquels elles devaient être substituées. Pour obtenir la ressemblance souhaitée, on faisait vivre et même se reproduire ces futures victimes au sein de la communauté humaine, on les imprégnait de son humanité. On agissait pareillement, dans beaucoup de cultures pour les hommes eux-mêmes, les prisonniers de guerre destinés au sacrifice. Ces préparations sacrificielles pouvaient durer des années et elles seules permettent de comprendre comment certaines espèces sont devenues domestiques sans que personne ait jamais songé à les domestiquer.

Un indice du rôle joué par les sacrifices dans la domestication, c'est le fait que, dans notre univers privé de sacrifices, certaines espèces précédemment domestiquées retournent à l'état sauvage. Aucune espèce nouvelle, en revanche, n'est plus jamais domestiquée.

*

**

Mais alors, me direz-vous, si la thèse principale de ce livre est fausse, si les pages qui me sont consacrées sont plus fausses encore, n'est-ce pas perdre son temps que de parler de lui ? À côté de ce dont je viens de parler, il y a aussi dans *Le feu sacré,* des pages intéressantes sur toutes sortes de sujets. Dans notre approche générale du religieux, nous sommes plus proches l'un de l'autre que Régis Debray ne pense car nous sommes tous deux des réalistes à une époque qui en compte très peu. Nous croyons l'un et l'autre qu'il y a des faits réels derrière les grands textes archaïques, de la violence réelle derrière les mots qui la suggèrent. Voici les premières lignes du chapitre intitulé « Hostilités » :

« Véracité des fabulistes, mythomanie des philosophes ? Que les cartes soient distribuées à l'envers des annonces, le prouve leurs attitudes respectives face au choc des armes. Le *muthos* l'affronte, le *logos* l'esquive. Se niche, dans le merveilleux des peuples premiers et deuxièmes, un noyau de réalisme sous une gangue allégorique, quand le discours argumenté qui leur est postérieur est réputé plus sérieux, fleurit souvent sur des vœux pieux. Comme si la fonction fabulatrice était plus proche des hommes de chair que l'esprit d'analyse […].

Pour le raisonneur qui récuse les légendes dont s'enchante le populaire, seule la paix mérite considération, la guerre n'est pas bonne à penser. […] Pour l'auteur des *Lois, polemos* (la guerre avec l'étranger) et *stasis* (la guerre civile), sont des aberrations étrangères à la vie commune, pacifique par essence [249]. »

Régis Debray compare entre eux les documents les plus anciens, fables, légendes, poèmes tragiques et autres « récits de référence ». Il est frappé par la suite formidable de carnages et de meurtres sur lesquels la plupart des universitaires gardent le silence le plus complet. Loin d'être intimidé par le nihilisme qui l'entoure, il refuse de le prendre au sérieux. Cette réaction me paraît légitime.

L'anthropologie moderne ferme systématiquement les yeux sur les violences archaïques. Devant le dionysiaque, par exemple, et ses atroces sacrifices, devant les victimes déchirées vivantes, l'immense majorité des observateurs se bouche consciencieusement les yeux et les oreilles depuis des siècles… Si vous insistez un peu, si vous les attrapez par la manche, vous passez pour mal élevé. Je me souviens encore du type d'indignation qui accueillit *La violence et le sacré* dans le milieu universitaire. Les moins hostiles me laissaient savoir à voix basse que j'avais commis une incongruité. Les autres s'indignaient bruyamment de mon « sensationnalisme ». L'essentiel, face à la violence, la seule conduite vraiment recommandable, c'est de faire semblant de ne rien voir. L'anthropologie religieuse moderne surenchérit sur l'interdiction platonicienne de mentionner la violence religieuse.

Sur Platon, Régis Debray, là encore, me semble avoir raison. Non seulement ce philosophe se refuse à penser la guerre, mais il se fâche tout rouge contre Homère et les poètes tragiques. Ce n'est pas parce qu'il « n'aime pas les poètes », qu'il les expulse de sa société idéale, c'est parce

que leur révélation de la violence religieuse lui paraît répréhensible, dangereuse pour l'ordre public.

Régis Debray pense que, pour comprendre la violence, mieux valent les mythes que les méditations des philosophes. Là aussi je suis d'accord. Et rien ici ne change jamais. Le vrai but des préciosités déliquescentes de notre dernière fin de siècle, l'ambition suprême du postmodernisme et autres déconstructions c'est d'éliminer une fois pour toutes le réel, de le dissoudre, de le liquider, de le vaporiser. Régis Debray refuse cette mode qui ôte tout son intérêt à la recherche. J'ai l'impression qu'il ne la voit même pas. Il ne succombe ni à la tentation nietzschéo-heideggérienne d'ennoblir la violence, ni aux pirouettes dites « ludiques » de nos artistes postmodernes, les plus assommantes de toutes.

Le feu sacré est étranger également au formidable ramassis de préjugés gauchistes, tiers-mondistes, multiculturalistes, politiquement corrects, etc., qui, depuis les années soixante, ont pris le relais des anciennes excuses pour ligoter plus que jamais la recherche, au nom de la protection dont les civilisations non occidentales, même défuntes, auraient besoin, face à l'impérialisme occidental. Passer son temps à déblatérer l'impérialisme, c'est nous donner plus d'importance politique que nous n'en avons. Tous les mouvements gauchistes minimisent les violences archaïques pour protéger ce qu'on ne peut guère appeler autrement que la « vanité culturelle » des sociétés aujourd'hui défavorisées, pas plus respectable en fin de compte que la vanité des peuples privilégiés :

« Constat : l'image attractive du Bon Sauvage n'est pas documentée. Le repoussoir du guerrier divinisé ou du demi-dieu batailleur l'est surabondamment par l'archéologie et l'anthropologie. […] Nos Écritures religieuses recoupent – en gloire et en parole – les muettes indications (sépultures, armes, remparts, boucliers, fortifications) que nous livrent à foison les sociétés d'avant l'écriture, avant l'apparition de l'agriculture et de l'élevage (— 8000), et des premières villes (— 4000). Les Romains ont-ils innové en ne laissant pierre sur pierre de Carthage et Corinthe ? Dans ces golfes d'ombre, rien à lire, tout à voir. Que nous montrent les premières figures peintes et incisées du paléolithique ? Des silhouettes raidies, percées de javelines à terre ou agonisantes, perdant leurs entrailles, comme à Lascaux (— 15000) [250]. »

Les significations religieuses selon Régis Debray sont toujours illusoires, mensongères, parce qu'elles dissimulent autre chose qu'elles-mêmes. Les vraies raisons de la violence ne sont pas données.

S'il est vrai qu'il n'y a pas de civilisation sans une clef de voûte religieuse, seule capable de stabiliser l'ensemble, on est amené à se demander en quoi cette pierre de faîte peut consister, d'où elle surgit, ce qui peut bien la valoriser. N'y aurait-il pas un processus fondateur toujours à peu près le même qu'il serait peut-être possible de repérer ? Voilà la question que Régis Debray semble toujours sur le point de poser mais, hélas, il ne la pose jamais sérieusement.

Le plus essentiel dans la thèse que je défends, autant et plus encore si possible que la rivalité mimétique, c'est la thèse de la victime émissaire et,

dans les pages que Régis Debray me consacre, elle brille par son absence. S'il avait de mes thèses une connaissance même élémentaire, il nous expliquerait qu'il s'agit là d'une invention farfelue, d'un simple emprunt, pas à Tarde cette fois, mais à Freud, etc. Mais non, absolument rien, ou qu'une vague allusion, à la victime émissaire. L'auteur du *Feu sacré* n'a jamais entendu parler, semble-t-il, de cet animal fabuleux. Et pourtant, si on remonte assez haut dans le livre, une fois de plus, à la page 223 exactement, on se trouve confronté à une méditation sur la spécificité du religieux. L'auteur suggère que certains systèmes de spiritualité, dans l'Antiquité, auraient pu se transformer en religions. Si la chose ne s'est pas faite, selon lui, c'est parce qu'un ingrédient essentiel n'était pas là. Et cette chose indispensable sans laquelle une religion ne peut pas se cristalliser, voici comment Régis Debray la définit :

« La *bête noire* n'est-elle pas ce qui a manqué à nombre de spiritualités antiques pour cristalliser en modes de vie et modèles de société ? Prenons l'épicurisme, où l'on peut voir, comme le suggère déjà sa relative indifférence à la science (physique sommaire, logique absente, tout-à-l'éthique), une religion manquée[6]. »

Bête noire signifie à peu près la même chose que « bouc émissaire » au sens « figuré », le seul que j'utilise en vérité. En voyant Régis Debray remplacer le bouc par la bête noire, j'ai regretté de ne pas l'avoir fait moi-même plus souvent, pour décourager plus efficacement ceux qui veulent à tout prix chercher ma victime émissaire dans le Lévitique, là où elle ne se trouve pas. Pourquoi ne pas recourir à plusieurs termes pour essayer d'éviter les malentendus ? Pourquoi ne pas élargir le vocabulaire, afin d'insister sur la dimension métaphorique des expressions que j'emploie ?

L'avantage de « bête noire », c'est que son caractère métaphorique est plus évident. On ne risque pas de confondre une bête noire avec un rite spécifique, comme celui du bouc émissaire. L'expression n'est pourtant pas exempte de danger. Dans un monde aussi grotesquement idéologisé que le nôtre, la seule présence du mot « noire » dans « bête noire » sera vite interprétée comme une preuve de racisme chez l'utilisateur !

Qu'est-ce qu'une bête noire ? Lorsque les difficultés s'accumulent au sein d'une communauté, lorsque tous ses membres se sentent irrités, désemparés, ils ont tendance, inconsciemment, à sélectionner dans le troupeau l'animal le plus susceptible de s'attirer l'antipathie de tous. Ce sera le plus souvent l'individu au pelage le plus sombre, à la peau la plus foncée.

La noirceur de la bête noire est un « signe préférentiel de sélection victimaire » parmi tant d'autres, un de ces traits qui augmentent, chez ceux qui les possèdent, les chances d'être spontanément sélectionné pour le rôle de la victime collective. La plupart des hommes, quelle que soit la couleur de leur peau, préfèrent spontanément le clair à l'obscur, le blond au brun, le blanc au noir. Loin de s'enraciner dans un ethnocentrisme et un racisme de la race blanche, ce symbolisme est commun à tous les peuples de la terre et les noirs ne se sentent pas plus concernés par les usages péjoratifs du mot *noir* que les blancs par les usages péjoratifs du mot *blanc* qui existent également. Le symbolisme du noir peut faciliter le racisme sans

doute, mais il n'est pas *a priori* raciste. L'amour de la lumière qui dissipe les ténèbres est commun à l'humanité entière.

Régis Debray suggère que ce phénomène de la *bête noire*, lorsqu'il se communique de proche en proche à tout un groupe, acquiert une espèce d'énergie collective qui le rend capable de transformer de simples idées philosophiques en cette structure plus puissante et durable que nous appelons une religion.

Quoi qu'il en soit, s'il est vrai qu'une genèse religieuse peut avorter faute de bête noire, ou de victime émissaire, ou, plus clairement encore, de polarisation unanime contre une victime quelconque, ce phénomène forcément mimétique, en dernière analyse, ne peut manquer de jouer dans les genèses religieuses un rôle essentiel. C'est le cœur même de la théorie mimétique que Régis Debray ébauche ici sans le savoir. Le religieux se structure autour d'une victime unique sélectionnée pour des raisons aussi absurdes que la noirceur de son pelage ou la couleur de ses cheveux.

Ce qui se présente dans *Le feu sacré* sous la forme d'intuitions suggestives, certes, mais à peine ébauchées, isolées de tout contexte, la théorie mimétique essaie de le préciser, de l'organiser et de le systématiser en s'aidant de toutes sortes de données dans mille religions archaïques, qui en confirment la vérité et qui s'ajustent trop bien les unes aux autres pour être le résultat du hasard.

Il est dommage que les intuitions de Régis Debray restent ponctuelles. Notre époque préfère l'impressionnisme et il en va de même pour lui, j'en ai peur. Malgré tous ses coups de chapeau à la science, il a besoin d'un peu plus de cette discipline scientifique qu'il prêche éloquemment aux autres. Son long chapitre sur les appartenances, et tout ce qu'il appelle la différence entre « eux » et « nous », est intermédiaire entre son idée de bête noire et une sociologie fondamentale développée dans la perspective mimétique.

La victime émissaire est donc bien là, elle aussi, dans *Le feu sacré,* elle a sa petite place, mais ailleurs que dans les pages où, dans mon ignorance et dans innocence, je l'ai d'abord cherchée. Elle est là sous une forme embryonnaire et dans un vocabulaire qui n'est pas le mien mais sous le rapport essentiel elle est étonnamment explicite…

De nos jours, il me semble, les observateurs du religieux, s'ils sont aussi passionnés que Régis Debray, même s'ils ne pensent pas explicitement en termes de victime émissaire, c'est-à-dire d'expulsion mimétique, de crainte de se faire happer par quelque machine religieuse, finissent tous par ébaucher la fonction fondatrice de l'expulsion mimétique, sans presque s'en apercevoir. Dès qu'on se dissimule moins la violence, il est difficile de ne pas voir les indices qui vont dans ce sens.

Et ce n'est pas tout. Il y a autre chose encore qui m'intéresse dans le livre de Régis Debray et c'est la mise en demeure comminatoire qu'il m'adresse, très directement. C'est tout à fait dans la manière de notre auteur. Régis Debray me somme de m'expliquer sur mes méthodes et sur mes ambitions :

« Qui veut tenter d'éclairer le fait religieux avec les *moyens du bord* doit renoncer au cumul des valeurs de l'explication et de la Révélation. Il laisse de bonne grâce aux anthropologies ésotériques ce surcroît d'autorité déconseillé par la morale laïque, même si cette dernière laisse chacun libre, son travail d'approximation achevé, d'aller rejoindre qui les Béatitudes, qui les *Cahiers rationalistes,* qui son cinéma de quartier. Appliquer, tel le bibliste, chrétien ou non, le regard de la science au donné scripturaire ne consiste pas à donner valeur de science à ce même donné. »

Après toutes les objections sans fondements que me fait Régis Debray, le voilà enfin qui se met à parler clair et net et je lui suis reconnaissant de formuler les choses aussi catégoriquement qu'il le fait. Il dit très bien ce que je fais en vérité depuis plus de vingt-cinq ans, depuis mon premier livre qui articule l'analyse des religions archaïques sur le christianisme : *Des choses cachées depuis la fondation du monde.*

Ce que je poursuis effectivement à partir de ce livre, c'est la réconciliation de valeurs qui passent pour inconciliables aux yeux de tous nos contemporains, les valeurs d'explication scientifique et les valeurs de révélation religieuse. J'entends montrer que ce sont les Évangiles eux-mêmes, si nous les lisons comme ils demandent à être lus, qui cumulent les valeurs de révélation et d'explication scientifique.

Le défi que Régis Debray me lance, je le relève sans crainte aucune et je suis heureux qu'il soit enfin formulé nettement. On me reproche depuis longtemps de jouer double jeu en me réclamant à la fois de la science et du religieux. On proteste à demi tout en me félicitant à demi. La mollesse de notre époque est telle que rien n'est jamais nettement formulé. Je préfère mille fois l'algarade de Régis Debray à la politesse indifférente de ceux que les énormités les plus extravagantes, ou ce qui devrait passer pour tel, laissent imperturbables, non pas parce qu'ils ont vraiment maîtrisé la situation, mais parce que toute authentique curiosité intellectuelle leur fait défaut. Ils ne s'intéressent pas réellement à la pensée.

Régis Debray formule avec une vigueur extrême l'objection toujours opposée à la théorie mimétique. Comment la prendre au sérieux puisque les conclusions auxquelles elle aboutit sont favorables au christianisme ? Il va de soi à nos yeux que la science contredit le religieux en général et le christianisme en particulier. Il va de soi que si un raisonnement est, si peu que ce soit, peu importe pour quelles raisons, favorable au christianisme, il ne peut pas être scientifique.

S'il est vrai que toute religion archaïque repose sur une violence mimétique non repérée, la Bible et les Évangiles sont à la fois la même chose et tout autre chose que la mythologie. Ce sont les mêmes meurtres partout mais, au lieu de les tenir pour justifiés, comme font les mythes, la Bible et les Évangiles les tiennent pour injustifiés et même criminels. Au lieu de tenir les victimes pour coupables, avec les mythes, la Bible et les Évangiles les tiennent pour innocentes.

Là où les mythes ressassent les mensonges des lyncheurs au sujet de leurs propres lynchages, la Bible et les Évangiles nous disent, que Régis Debray le veuille ou non, la vérité pure et simple sur ces phénomènes. Les

mensonges des mythes ne sont pas difficiles à repérer. On est bien obligé de se demander pourquoi des gens aussi intelligents que nous le sommes, quand nous voulons l'être, ne les repèrent pas.

Les quatre récits de la crucifixion ont une valeur proprement scientifique, j'y insiste, non seulement parce qu'ils disent vrai, mais parce qu'ils nous enseignent à déchiffrer l'énigme non résolue de la mythologie. C'est là la vraie découverte de mon œuvre à mes yeux, la rectification biblique du mensonge mythologique.

Il faut commencer par le commencement. Depuis le début, ou presque, de l'ère chrétienne, les observateurs antichrétiens ont observé, avec raison, que la séquence événementielle des Évangiles est très semblable à celle des mythes et c'est la structure dont nous avons parlé : une crise mimétique très violente débouche, au paroxysme de cette violence, sur le drame d'une victime unique unanimement mise à mort.

Bien qu'innocent, Jésus est sélectionné comme victime par tout le monde autour de lui, les autorités religieuses d'abord, la foule de Jérusalem ensuite et finalement l'autorité romaine. Les disciples eux-mêmes abandonnent leur maître, de façon définitive pour certains : Judas par exemple ; de façon temporaire, pour tous ceux qui s'enfuient au moment de son arrestation.

Jésus est bien victime émissaire au sens de toutes les victimes émissaires, objet de scandale, disent les *Évangiles*. Il n'est pas physiquement lynché, certes, mais son drame a de fortes résonances collectives, et des tentatives de lapidation précèdent la crucifixion.

Depuis l'Antiquité, depuis le pamphlétaire Celse, les adversaires du christianisme se réjouissent de ces ressemblances indubitables entre les récits mythiques et le récit chrétien de la crucifixion. Ils s'imaginent qu'elles suffisent à démontrer l'équivalence des Évangiles et des mythes. Cette gourmandise de ressemblances est renforcée encore par la répugnance des chrétiens à reconnaître qu'elles sont réelles. Au lieu de faire confiance au christianisme et de chercher loyalement à expliquer ce que ces ressemblances signifient, les chrétiens modernes, ces hommes de peu de foi préfèrent parler d'autre chose. Comme leurs adversaires, ils pensent que, si ces ressemblances sont réelles, le christianisme doit être ce que ses ennemis entendent reconnaître en lui, « un mythe de mort et de résurrection comme les autres ».

Ils ont tort. Ce qu'ils ne voient pas c'est la différence d'*interprétation* entre les deux récits de la même séquence événementielle. Les religions archaïques se fondent sur le mécanisme de la victime émissaire qu'elles sont incapables de critiquer ou même de repérer. La Bible et les Évangiles repèrent et critiquent ce même mécanisme. Puisqu'elles le discréditent, elles ne se fondent plus sur lui.

Dans les mythes, les lyncheurs ont toujours raison et la victime toujours tort. Dans la Bible et les Évangiles, les lyncheurs ont tort et la victime a raison. Le vulgaire sens commun devrait suffire à comprendre que la Bible et les Évangiles ont raison : c'est à des phénomènes de foules enragées,

c'est à de vulgaires lynchages que la Bible et les Évangiles refusent de croire.

Ce n'est pas la froide raison qui guide les lyncheurs, c'est leur appétit de violence. Quand les foules meurtrières racontent leur lynchage, elles le transforment toujours en acte de justice. N'est-il pas légitime de rejeter tout cela ?

Il y a un demi-siècle environ, une critique perspicace, Marie Delcourt, avait découvert la vérité, elle avait repéré en Œdipe un « bouc émissaire ». Malheureusement, elle n'avait pas su défendre sa propre découverte. Comme à moi-même, on lui interdisait d'expliquer un texte littéraire aussi grand qu'*Œdipe roi* par une idée très visiblement contredite par le texte. Et pourquoi pas ? Pourquoi s'en remettre au fétichisme littéraire ? Pourquoi s'interdire de faire ce que l'auteur tragique, face au peuple assemblé, ne pouvait pas se permettre de faire : mettre en question la véracité du mythe ?

Pourquoi rendre le mythe intouchable ? Pourquoi faisons-nous tant d'efforts dans le monde moderne, pour resacraliser les mythes au nom de l'esthétique ou de n'importe quoi ? Pourquoi les mythes jouiraient-ils d'une immunité que nous refusons, fort justement d'ailleurs, à notre religion à nous ? Au nom de quel absolu interdire aux critiques la seule hypothèse vraiment efficace, seule capable de rendre compte, dans les mythes, de toutes les récurrences et des bizarreries logiques ? Pourquoi s'interdire de constater les contagions victimaires qui déforment les comptes rendus des violences collectives à l'insu de leurs auteurs ? Ceux qui s'égosillent à chanter la beauté des mythes pour ne pas voir l'illusion cruelle des lyncheurs se rendent complices des violences qu'ils ne dénoncent pas.

Avoir un bouc émissaire, c'est ne pas savoir qu'on l'a. Apprendre qu'on l'a, c'est tomber de haut, c'est apprendre dans la stupéfaction qu'on s'est criminellement trompé. C'est découvrir sa participation inconsciente à la violence injuste. C'est ce que fait Pierre après son reniement, c'est ce que fait Paul sur le chemin de Damas. La plupart des hommes sont incapables d'en faire autant. C'est bien pourquoi les chrétiens pensent que la clairvoyance en ce domaine ne peut pas être purement humaine. C'est le défenseur surnaturel des victimes qui l'inspire, celui que Jean nomme le Paraclet, l'Esprit de Jésus et de son Père.

Les lyncheurs se polarisent plus ou moins au hasard, pour des raisons qui tiennent aux problèmes internes de leurs communautés, étrangères à toute recherche sincère de la vérité. L'explication vraie, aucun mythe ne l'a jamais suggérée. Seuls les grands textes bibliques la suggèrent, seuls ils défendent les victimes innocentes contre leurs persécuteurs.

C'est déjà vrai dans la Genèse, dans l'histoire de Joseph qui réhabilite le héros contre ses frères, autrement dit la victime unique contre les expulseurs unanimes. C'est vrai dans les psaumes dits d'exécration, qui nous montrent fréquemment un malheureux sans défense, encerclé par des voyous qui méditent de le lyncher. C'est vrai également dans le livre de Job, dont Robert Hamerton-Kelly a raison de faire un immense psaume. C'est vrai du Serviteur Souffrant, lynché sans raison lui aussi par une foule

unanime dans son égarement.

La vérité surgit un peu partout dans la Bible mais l'exemple le plus parfait, le plus révélateur est la scène de la Crucifixion, la seule à représenter côte à côte, en quatre exemplaires, les deux perspectives rivales qui s'affrontent, d'un côté la foule violente qui tient la victime pour coupable, la vieille perspective mythique acceptée par la quasi-totalité de la foule ; et de l'autre côté, terriblement fragile mais souveraine, la perspective évangélique : un groupe minuscule de fidèles proclame l'innocence de Jésus.

En révélant l'innocence de Jésus, les Évangiles révèlent l'innocence de toutes les victimes analogues, condamnées par toutes les violences unanimes, par tous les lynchages mensongers depuis la fondation du monde.

Des phénomènes de « bouc émissaire » se produisent encore de nos jours mais sous une forme toujours très atténuée par le christianisme, encore très présent dans nos mémoires. Le mimétisme collectif ne fait plus l'unanimité ; il ne parvient plus à nous réconcilier et à nous rassembler. C'est donc dans un nouveau monde que nous sommes entrés, un monde où le mensonge de la victime unique et les sacrifices qui en découlent ne réconcilient plus les communautés, le premier monde libéré du mensonge de la victime unique ; mais c'est aussi un monde privé de protection sacrificielle, le premier monde toujours menacé de se détruire par ses propres mains, en déchaînant sa propre violence, un monde proprement apocalyptique.

Tout ce qui nous laisse incertains dans les mythes, tout ce qui nous interdit d'y voir aussi bien le récit fiable des événements représentés que la pure fiction imaginée par notre siècle, tout cela s'éclaire si on reconnaît partout les mêmes violences unanimes suscitées par le même mimétisme exaspéré, toujours représenté dans la perspective de lyncheurs convaincus d'avoir raison.

L'interprétation du mythique suggérée par le biblique et l'évangélique est une hypothèse scientifique à l'évidence, car elle est obtenue par des recoupements qui n'ont rien de religieux entre les textes et les institutions. Si vraisemblable qu'elle paraisse, on ne peut pas exclure que cette hypothèse soit fausse mais la question n'est pas là. Même si elle était fausse, il ne peut s'agir de toute évidence que d'une hypothèse *scientifique*.

Si on confronte cette hypothèse avec les mythes on constate qu'elle résout sans reste toutes leurs énigmes, elle explique toutes les récurrences jamais expliquées :

1) Le mystère numéro un, c'est le fait que le héros mythique, avant d'être divinisé, soit toujours accusé et convaincu d'un crime assez grave pour justifier sa mise à mort.

2) Le mystère numéro deux, c'est que les crimes de ce « coupable » soient simultanément fantastiques et stéréotypés, communs à beaucoup de mythes : les parricides, les incestes, les bestialités, etc. Les lyncheurs sont

toujours pressés et, le plus souvent, ils se contentent du premier crime venu, celui qui se présente le plus vite à leur esprit. Ce sont toujours les mêmes crimes que les foules, même de nos jours, réinventent spontanément lorsqu'elles sont en appétit de violence.

3) Le mystère numéro trois, c'est le fait que les héros et héroïnes dans les mythes soient souvent, mais pas toujours, un peu endommagés physiquement. On compare parfois la foule des dieux à une cour des miracles et l'image est juste. L'explication de ce mystère, c'est le mimétisme, je l'ai dit, qui se polarise plus aisément sur les possesseurs de *signes préférentiels de persécution.* J'entends par là toutes les singularités susceptibles d'attirer sur leurs possesseurs l'attention malveillante de foules archaïques surexcitées ou terrifiées, le trop de beauté comme le trop de laideur, les avantages insolents comme les désavantages pitoyables, sans parler bien entendu des ennemis innombrables que se font les prophètes du seul fait qu'ils annoncent la vérité. Nul n'est prophète en son pays. Plus paradoxalement encore, la bonté extrême du Serviteur Souffrant ou de Jésus attire la haine paradoxale de la foule. La bonté est aussi un signe préférentiel de persécution. L'idée que, face à la mythologie, les récits de la Passion ont une valeur de vérité proprement scientifique semble facile à ridiculiser et Régis Debray la ridiculise. Mais une fois qu'on a constaté son aptitude à résoudre toutes les énigmes de la mythologie, seul le fanatisme antichrétien, l'obscurantisme antireligieux peut nous amener à la rejeter sans même l'examiner.

Et il y a quelque chose de plus extraordinaire encore si possible dans les Évangiles. Ce sont toutes les phrases souvent lapidaires, toutes les formules mémorables, certains titres conférés à Jésus, qui reproduisent, de façon plus abstraite ou dans un symbolisme différent, tout ce que je viens d'exposer moi-même sur la puissance révélatrice des Évangiles face aux religions archaïques. Les Évangiles ne se contentent pas, en effet, de montrer les choses. Ils les reprennent et les reformulent de façon plus abstraite, ou dans un symbolisme différent, pour nous obliger à réfléchir, pour nous empêcher d'oublier. J'ai déjà commenté un certain nombre de ces formules dans d'autres ouvrages et je n'y reviendrai pas. Je vais seulement évoquer trois petites phrases décisives.

Mes deux premiers exemples désignent les lyncheurs et leur lynchage en recourant à la même métaphore que de nombreux mythes, la horde animale, adonnée à la violence collective. Voici le premier exemple :

« Ne donnez pas aux chiens ce qui est sacré, ne jetez pas vos perles devant les porcs ; ils pourraient bien les piétiner, puis se retourner contre vous pour vous déchirer. » (Mt 7,6.)

Une autre allusion saisissante à la nature collective de la violence fondatrice se trouve dans les chapitres apocalyptiques de Marc et de Matthieu. La voici : « Là où sera le cadavre, les vautours se réuniront. » Il y a là, je pense, une allusion à ce que le meurtre fondateur est destiné à devenir dans les derniers temps, dans la période chaotique précédant la fin du monde. Il n'aura plus aucune vertu cathartique, purificatrice, et au lieu de réconcilier les hommes, il exaspérera leurs conflits. Pour exprimer ces idées, le texte recourt à la métaphore d'une charogne sur laquelle

s'abattent des vautours…

Je passe maintenant à une phrase peut-être plus significative encore, et que je cite toujours. À l'origine, cette phrase se trouve dans le Psaume 118. Peu de temps avant sa Passion. Jésus lui-même la cite à un groupe d'auditeurs très revêches et il leur demande de l'interpréter. La voici : « La pierre rejetée par les bâtisseurs est devenue la pierre de faîte. » Les auditeurs ne répondent rien. Comment, du seul fait qu'elle est rejetée, une pierre pourrait-elle devenir la plus importante de l'édifice, la clef de voûte, la pierre d'angle ou, dans d'autres traductions, la pierre de faîte ? Les auditeurs ne répondent rien et leur silence embarrassé se perpétue encore de nos jours. Prise à la lettre, dans son contexte architectural, cette phrase ne signifie rien. Son absurdité même nous suggère de renoncer au sens littéral en faveur d'autre chose, mais quoi d'autre ? La théorie mimétique n'a aucune peine à répondre. La pierre rejetée par les bâtisseurs ne se distingue en rien des autres, sinon par le fait qu'elle est rejetée par tous. Elle a donc toutes les caractéristiques de la victime émissaire. C'est bien son expulsion unanime et rien de plus, puisque aucune caractéristique particulière ne lui est attribuée, qui fournit à l'édifice sa clef de voûte, autrement dit son principe organisateur.

C'est au mécanisme victimaire de toute évidence et à son rôle fondateur que notre phrase fait allusion. C'est même plus qu'une allusion, c'est une définition, métaphorique encore, mais tellement précise dans son absurdité apparente, qu'il est impossible d'en nier la pertinence. Le fait même que le Christ n'ait pas inventé cette phrase mais qu'il l'ait isolée de son contexte et qu'il ait repéré cette pertinence le premier, montre en lui le possesseur du savoir que les Évangiles, de toute évidence, contiennent et auquel nous commençons, j'espère, à accéder.

Si nous comprenons que Jésus va lui-même mourir en victime émissaire, nous comprenons aussi pourquoi il cite cette phrase dans le contexte de ce qui va lui arriver. C'est une révélation directe du religieux archaïque et indirecte, et presque plus saisissante encore, du rôle rédempteur que va jouer le Christ.

Sans qu'on sache ni pourquoi ni comment, la pierre injustement rejetée se retrouve au sommet de l'édifice, la plus essentielle de toutes. C'est la pierre à laquelle la voûte entière est en quelque sorte suspendue ; on ne peut pas la retirer sans que l'édifice s'écroule. Comment ne pas se demander devant ce texte, dans le contexte de tout ce que nous avons dit, si les Évangiles n'en savent pas plus long sur la culture humaine que tout ce que l'anthropologie et la sociologie contemporaine prétendent nous enseigner ?

Je ne prétends pas, bien entendu, que cette compréhension du mécanisme fondateur qui se révèle ici, démontre les affirmations proprement théologiques du christianisme traditionnel, la valeur rédemptrice de la mort du Christ par exemple, et le dogme du Dieu trinitaire. Je n'ai jamais rien dit de tel. Tout ce que je dis, mais c'est déjà énorme, c'est que, si les Évangiles en savent plus sur la genèse de la culture humaine que nous n'en savons nous-mêmes, il importe désormais de les prendre beaucoup plus au sérieux, dans le monde savant, qu'on ne l'a fait

jusqu'ici. Il convient de les prendre terriblement au sérieux. Peut-être a-t-on à peine commencé à découvrir toutes les vérités qu'ils contiennent. Or, la plupart de nos chercheurs s'interdisent de consulter les Évangiles sur aucun sujet. Au nom de la laïcité justement chère au cœur de Régis Debray, ils se privent d'une source d'information dont il est clair qu'elle est infiniment plus grande et mystérieuse qu'on ne s'en est douté jusqu'ici.

Renoncer à cette source de savoir est encore plus grave pour la compréhension de notre monde que le serait le renoncement à Homère dans l'étude de la Grèce préclassique.

Lorsque Régis Debray m'accuse de renoncer aux « moyens du bord », il ne sait absolument pas ce dont il parle. Il est victime d'une vieille crispation irrationnelle qui l'emporte sur son désir de savoir. Il se rend coupable de toutes les entorses à la raison qu'il me reproche. Parce que mes résultats lui déplaisent, sans jeter le moindre regard vraiment critique, sans savoir en vérité ce dont il s'agit, il les tient *a priori* pour falsifiés par la foi religieuse, simplement parce qu'ils sont favorables au christianisme sur un point extrêmement précis, au sujet duquel il est impardonnable de ne pas se renseigner. Un point c'est tout.

Régis Debray conclut sans la moindre preuve que je triche avec les « moyens du bord ». Il est incapable de justifier son dire ; il traite mon anthropologie d'« ésotérique », mais il serait bien en peine de préciser ce qui la rend telle. Il me traite de « gnostique », mais demandez-lui ce qui, dans mes travaux, justifie l'emploi d'un terme qui n'a de connotation négative, ironiquement, que dans un contexte d'orthodoxie chrétienne.

Régis Debray est certain, sans la moindre preuve, que je triche avec les maigres ressources dont dispose l'intelligence humaine dans sa recherche de la vérité. Pour justifier mes conclusions, pense-t-il, je dois m'adonner à des tours de passe-passe métaphysiques habilement dissimulés. Si vous lui demandez à quel point exactement de ma démarche, je renonce au licite pour essayer d'escalader le ciel, il n'aura rien à répondre car mes arguments sont tous naturalistes et rationnels. Il n'y a jamais rien de proprement religieux dans mes travaux.

C'est toujours des rapports humains que je parle. C'est d'ailleurs ce que beaucoup de chrétiens curieusement me reprochent. Ils ne comprennent pas l'intérêt, dans un univers déchristianisé, de montrer la supériorité du biblique sur le mythique sans jamais recourir à autre chose, justement, qu'aux « moyens du bord ».

La supériorité du christianisme que je cherche à définir porte sur les rapports de violence entre les hommes. La Bible et les Évangiles comprennent et redressent ce que les mythes tordent et falsifient sans s'en apercevoir.

La Bible et les Évangiles introduisent dans le monde une vérité qui n'était pas là avant eux, une vérité purement humaine mais tellement puissante que, même si nos sages et nos savants font tout pour ne pas la voir, elle a déjà transformé et elle ne cesse de transformer le monde.

Un indice de ceci, ce sont tous ces chrétiens qui me font des reproches exactement inverses à ceux de Régis Debray.

Ils me condamnent de ne pas ressasser les arguments religieux traditionnels. Ils ne voient pas l'intérêt de montrer patiemment la supériorité du biblique sur le mythique sans court-circuit théologique. Ils me blâment de faire, en somme, ce que Régis Debray me blâme de ne pas faire, de recourir trop exclusivement aux seuls « moyens du bord. » Leur incompréhension se situe à l'autre extrême de Régis Debray et je voudrais bien que tous ces gens se rassemblent pour éclairer un peu, s'il est possible, leurs lanternes réciproques.

Ce que le nihilisme récent ne veut pas voir c'est quelque chose de paradoxal en apparence, mais dont la moindre réflexion montre l'évidence. Seuls les récits qui se ressemblent beaucoup quant à leur contenu événementiel, les récits qui racontent les mêmes événements, le même type de drame, les mythes et les Évangiles par exemple, peuvent différer non pas au sens de la différence dérisoire des déconstructeurs, mais de façon vraiment significative. Ils peuvent différer, parce qu'ils sont susceptibles *d'interprétations opposées.* Les récits qui portent sur la violence unanime, les mythes d'un côté, les récits bibliques et évangéliques de l'autre, diffèrent radicalement les uns des autres parce qu'ils interprètent les mêmes lynchages de façon complètement opposée.

Les déconstructeurs disent toujours que les interprétations d'un texte sont innombrables et qu'on ne peut pas choisir entre elles. C'est les rendre toutes également insignifiantes. Cette pirouette les délivre du problème de la vérité. Lorsque c'est la vie d'une victime qui est en jeu, on ne peut pas éluder le dilemme tragique. Ou bien la victime est coupable ou bien elle est innocente et il faut la réhabiliter.

En repérant le mensonge qui structure la polarisation de la foule contre Jésus, les Évangiles nous fournissent une clef qui ouvre d'innombrables serrures et transforme radicalement la culture, non seulement de l'Occident, mais du monde entier.

Tant que le monde occidental était chrétien, il donnait au mot *mythe,* spontanément, le sens de mensonge. Il ne pouvait pas dire pourquoi, mais il y avait en lui un instinct de vérité que nous avons perdu. Il importe d'en retrouver le goût.

Les Évangiles tiennent pour fausse la croyance des lyncheurs qui sont assurément coupables, mais pardonnables, car leur illusion est involontaire. C'est ce que dit le Christ de ses persécuteurs : « Seigneur, pardonne-leur, parce qu'ils ne savent pas ce qu'ils font. » Et c'est aussi ce que dit Pierre dans les Actes des Apôtres. Vous et vos chefs, vous êtes moins coupables que vous ne l'imaginez.

On se trompe complètement quand on s'efforce de rendre les textes chrétiens et le premier christianisme responsables de l'acharnement, des siècles plus tard, des païens mal christianisés contre les Juifs, perçus comme seuls responsables de la Passion du Christ.

Tous les hommes sont également responsables de la Passion du Christ car, en elle, se résume la vérité de toute l'humanité, enracinée dans des cultures forcément tributaires, elles aussi, de quelque violence collective à laquelle, pour le meilleur et pour le pire, ces hommes sont redevables de leur humanité.

Avant les Évangiles, personne ne savait que les lyncheurs mythiques choisissent leurs victimes au hasard. Aujourd'hui tout le monde le sait, mais sans se douter que c'est au biblique et à l'évangélique que notre monde est redevable de ce savoir.

Si on ne parle pas de science, pour le savoir dont je parle en ce moment, ce n'est pas parce que la certitude est insuffisante, c'est au contraire parce qu'elle est trop forte. Ce genre de savoir est si puissant que les logiciens le baptisent *common knowledge* et on ne le tient plus pour scientifique. Il est si bien établi qu'une humanité étrangère à lui est devenue en quelque sorte inimaginable. Cela n'empêche pas ledit savoir de rester aussi scientifique que jamais. Qui peut le plus peut le moins.

Introduction. « Une longue argumentation du début à la fin »

I. La « vie de l'esprit »

« Depuis le commencement… »

« Ce moment capital dans ma vie »

Mensonge romantique et vérité romanesque

Des choses cachées depuis la fondation du monde

Un chantier ouvert

II. « Une théorie sur laquelle travailler » : le mécanisme mimétique

Le fonctionnement du mécanisme mimétique..

La rivalité mimétique et les mythes de l'origine.

Le bouc émissaire et l'ordre social…

La méconnaissance

La mimésis culturelle et le rôle de l'objet

III. Le scandale du christianisme

L'anthropologie de la Bible

Mythe et monothéisme

La Révélation et les religions orientales

Le jugement de Salomon et l'espace non sacrificiel

L'Histoire et la conscience sacrificielle

« Celui par qui le scandale arrive »

IV. L'homme, un « animal symbolique »

Le chaînon manquant

L'éthologie et le mécanisme victimaire

L'évolution de la pensée

L'intelligence sociale

La domestication des animaux et les origines de l'agriculture

La « terrifiante symétrie »

V. Source et critique de la théorie : de Frazer à Lévi-Strauss

VI. Méthode, évidence et vérité

La question de la preuve dans les mythes et les rituels

Science, anthropologie et entendement

La littérature comme preuve

La pensée conjecturale et les indices de l'Histoire

Méconnaissance et vérité

Conclusion. « Les moyens du bord ». Réponse à Régis Debray

René Girard, professeur honoraire à Stanford, est l'auteur en « Pluriel » de La Violence et le sacré, *de* Mensonge romantique et vérité romanesque, *et de* Celui par qui le scandale arrive.

René Girard Sous la forme d'entretiens avec deux

Les origines de la culture universitaires qui l'interrogent sur son parcours, René Girard livre ici les principales étapes de son autobiographie intellectuelle. Il évoque l'accueil de son œuvre en France et dans le monde, réplique à certaines critiques, et propose de nouveaux développements de sa pensée, à propos de l'Inde védique ou contre la thématique commune du retour du religieux. Ces entretiens constituent une introduction remarquable à la pensée de René Girard.

1

« En ce qui concerne les groupes humains [René Girard] serait à Darwin ce que Georges Dumézil est à Linné, parce qu'il propose une dynamique, montre une évolution et donne une explication universelle. » (Michel Serres, *Atlas,* Paris, Julliard, 1994, p. 220.)

2

Christian Zervos est l'auteur d'études importantes sur les arts préhistoriques et antiques : *L* ! *art de la Mésopotamie de la fin du quatrième millénaire au XVe siècle avant notre ère* (1935) ; *L'Art en Grèce des temps préhistoriques au début du XVIII*e *siècle* (1936) ; *L'art de la Crète néolithique et minoenne* (1956) ; *L'art des Cyclades* (1957). Il a également écrit un livre sur Constantin Brancusi (1957).

3

Lucien Goldmann, « Marx, Lukács, Girard et la sociologie du roman », *in Médiations* 2, 1961, p. 1943-1953. Voir aussi *Pour une sociologie du roman,* Paris, Gallimard, 1961, p. 19-57, avec pour titre : « Introduction aux problèmes d'une sociologie du roman ».

4

René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque,* Paris, Grasset, 1961. Réédition Hachette Littératures, coll. « Pluriel » (édition de référence pour l'ensemble des chapitres). Michel Deguy, « Destin et désir du roman », *in Critique* 176, 1962, p. 19-31.

5

Cf. René Girard, *Le bouc émissaire,* Paris, Grasset, 1982, p. 164 : « [Quand] l'on dit, de nos jours, des militaires ou des "militants" qu'ils doivent se mobiliser. De quoi s'agit-il ? De devenir le fameux groupe en fusion dont rêvait toujours Jean-Paul Sartre, sans jamais se souvenir, bien sûr, qu'il produit surtout des victimes. »

6

René Girard, *American Opinion on France, 1940-1943,* mémoire de doctorat, Indiana University, 1953.

7

Voir *L'être et le néant,* Paris, Gallimard, 1991. En particulier la première partie, « Le problème du néant », chapitre II, « La mauvaise foi », p. 82-107.

8

« Entretien avec René Girard », *in* François Lagarde, *René Girard ou la christianisation des sciences humaines,* New York, Peter Lang, 1994, p. 191.

9

Miguel de Cervantès, « Le curieux impertinent », *in Don Quichotte de M Manche* (1605). *Œuvres romanesques complètes,* sous la direction de Jean Canavaggio, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2000. L'analyse se trouve dans *Mensonge romantique et vérité romanesque, op. cit.,* p. 65-66.

10

« Entretien avec René Girard », *in* François Lagarde, *op. cit.,* p. 190.

11

André Malraux, *Psychologie de l'art,* Genève, Albert Skira, 1947-1950, en trois volumes : *Le musée imaginaire* (1947) ; *La création artistique* (1948) ; *La monnaie de l'absolu. Études complémentaires* (1950).

12

René Girard, *La violence et le sacré,* Paris, Grasset, 1972. Réédition Hachette Littératures, coll. « Pluriel » (édition de référence pour l'ensemble des chapitres).

13

René Girard, *Shakespeare, les feux de l'envie,* Paris, Grasset, 1990. Réédition Le Livre de Poche, coll. « Biblio essais » (édition de référence pour l'ensemble des chapitres). Le livre a été écrit au départ en anglais : *A Theater of Envy : William Shakespeare,* Oxford-New York, Oxford UP, 1991.

14

Voir René Girard, « Les réflexions sur l'art dans les romans de Malraux », *in Modern Language Notes* 68, 1953, p. 544-546. Sur l'analyse de l'œuvre de Malraux par Girard, voir aussi « The rôle of erotism in Malraux's fiction », *Yale French Studies*, 11, 1953, p. 47-55 ; « Le règne animal dans les romans de Malraux », *French Review* 2o, 1953 » p. 261-267.

15

René Girard, « Valéry et Stendhal », *in PMLA* 59 (1954), p. 389-394.

16

Léo Spitzer (1887-1961), critique littéraire et philologue autrichien, considéré, avec Charles Bally, comme l'un des fondateurs de la stylistique moderne. Il termina une longue carrière de professeur a l'université Johns Hopkins. Ses livres, *Stilstudien* (1928) et *Romanische Stil und Literaturstudien* (1931) rassemblent la plupart de ses essais. Il a également publié *Essays on*

Historical Semantics (1948). *Études de style* a été traduit en français par Éliane Kanfholz, Alain Coulon et Michel Foucault (Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1991).

17

Le livre t'intitulait à l'origine *Uber Ressentiment und moralischet Werturteil* (1912). *Ressentiment* est le titre de la traduction anglaise.

18

L'exergue de *Mensonge romantique et vérité romanesque (op. cit.)* – « L'homme possède un Dieu ou une idole » – est extrait du livre de Scheler. Récemment, le chercheur italien Stefano Tomelleri a édité un recueil d'essais de René Girard rassemblés par l'idée théorique du « ressentiment ». Cf. René Girard, *Il risentimento. Lo scacco del desiderio nell'uomo contemporaneo.* Milan, Cortina, 1999.

19

Voir Georges Poulet, *Les métamorphoses du cercle,* Paris, Plon, 1961, p. 375-393.

20

XX^e^ siècle. Il a enseigné à Harvard ainsi qu'à Johns Hopkins. Il a publié de nombreux ouvrages qui sont des références en matière de littérature italienne. On lui doit une édition du *Decameron* de Boccace (Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1974), mais surtout des études sur Dante : *Dante's Work : An Essay on the Vita Nuova* 1949) ; *Dante's Commedia : Eléments of Structure* (1954), et *Journey to Béatrice* (1957), tous publiés par Harvard UP. Il a aussi publié une traduction annotée de *La divine comédie* en six volumes pour la Bollingen Séries of Princeton University Press en 1970-1975.

21

John Freccero, *The Neutral Angels from Dante to Matteo Palmieri*, Baltimore, thèse de doctorat, Johns Hopkins University, 1958.

22

Eric Gans est professeur de français à UCLA. Il a étudié avec René Girard, à Johns Hopkins, à la fin des années 1960. Il a formulé la théorie de l'anthropologie générative dans des livres comme *The End of Culture : Toward a Generative Anthropology,* Berkeley, University of California Press, 1985 ; *Originary Thinking : Eléments of Generative Anthropology* ; Stanford, Stanford University Press, 1993. Il est éditeur du journal on-line *Anthropoïetics,* dédié aux débats sur l'anthropologie générative : http:// www.anthropoetics.ucla.edu. Andrew McKenna est l'éditeur de *Contagion : Journal of Violence, Mimesis and Culture.* Il est l'auteur de *Violence and Différence. Girard, Derrida and Deconstruction,* Urbana et Chicago, University of Illinois Press, 1992.

23

Voir par exemple Cesareo Bandera, *The Sacred Game,* University Park, PA, Pennsylvania State University Press, 1994.

24

the Sciences of Man, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1970. René Girard écrivit l'introduction « Tiresias and the Critic », p. 15-21.

25

En effet, *De la grammatologie* a été publié un an après le colloque : Jacques Derrida, *De la grammatologie,* Paris, Minuit, 1967.

26

Jacques Derrida, « Structure, sign, and play in the discourse of human sciences », *in* Richard Macksey et Eugenio Donato (eds), *op. cit.,* p. 246-265.

27

Voir René Girard, « De l'expérience romanesque au mythe œdipien », *Critique* 22, novembre 1965, p. 899-924. Voir aussi « Symétrie et dissymétrie dans le mythe d'Œdipe », *Critique* 24, janvier 1968, p. 99-135 ; « Une analyse *d'Œdipe Roi* », *in Critique sociologique et critique psychanalytique*, Institut de Sociologie, université libre de Bruxelles, 1970, p. 127-163.

28

Diacritics 8, 1 (printemps 1978). Voir aussi le débat organisé par la revue *Esprit* après la publication de *La violence et le sacre.* Cf *Esprit,* novembre 1973, p. 513-581.

29

Victor Turner, « Review of *Violence and the Sacred* by René Girard », *Human Nature,* 1978, p. 24.

30

Auteur de *Tennôsei no bunkajinrui gaku [Anthropologie culturelle du système impérial* et « *Hais ha »* no seishinshi *[Histoire psychologique du vaincu*].

31

Michel Serres, *Rome, le livre des fondations,* Paris, Grasset, 1983.

32

René Girard présente une analyse de ce texte dans *Je vois Satan tomber comme l'éclair,* Paris, Grasset, 1999, p. 83-85.

33

Michel Serres, *Le parasite*, Paris, Grasset, 1980 ; *Les origines de la géométrie,* Paris, Flammarion, 1993 ; *Atlas,* Paris, Julliard, 1994. Sur la relation entre la pensée de Michel Serres et la théorie du sacrifice de René Girard, voir Alessandro Delcio, *Morfologie. Cinque studi su Michel Serres,* Milan, Franco Angeli, 1995, p. 97-126.

34

Jean-Michel Oughourlian était alors professeur en psychopathologie à l'université de Besançon. Il est également psychiatre à l'Hôpital américain. Auteur de *Un mime nomme désir : hystérie, transe, possession, adorcisme,* Paris. Grasset et Fasquelle, 1982.

35

René Girard, *Des choses cachées, op. cit.,* Livre III, « Psychologie interindividuelle », chapitre II, « Le désir sans objet », section D, « Hypnose et possession », p. 420.

36

Jean-Michel Oughourlian, *op. en.,* p. 15.

37

En 1986, à Stanford University, René Girard est devenu, avec Jean-Pierre Dupuy, codirecteur du « Program for Interdisciplinary Research ». Trois colloques furent alors organisés. En septembre 1987, « Understanding origins » (« Comprendre les origines ») ; en mai 1988, « Paradoxes of self-reference in the humanities. Law and the social sciences » (« Les paradoxes de l'autoréférence dans les sciences humaines. La loi et les sciences sociales ») ; et, en octobre 1988, « Vengeance : A colloquium in literature, philosophy and anthropology » (« Vengeance : un colloque sur la littérature, la philosophie et l'anthropologie »). Les actes du premier colloque ont été édités par Jean-Pierre Dupuy et Francesco Varela, *in Understanding Origins*, Dordrecht, Kluwer Academie Publishers, 1992.

38

Cf. Paisley Livingston (ed), *Disorder and Order,* Stanford, Anima Libri, 1984. I. Prigogine, « Order out of chaos », p. 41-60 ; K. Arrow, « The economy as order and disorder », p. 162-176 ; H. von Foerster, "Disorder/ Order : Discovery or invention ? », p. 177-189.

39

Centre de recherches en épistémologie appliquée, École polytechnique, Paris.

40

Gregory Bateson, *La cérémonie du naven. Les problèmes posés par la description sous trois rapports d'une tribu de Nouvelle-Guinée*, trad. de Jean-Paul Latouche, Paris, Minuit, 1971. En ce qui concerne le concept du *double bind,* voir Gregory Bateson, *Vers une écologie de l'esprit,* trad. de F. Drosso, L Lot, E. Simon, Paris, Le Seuil, coll. « La couleur des idées », 2 vol., 1990-1991.

41

Voir *Des choses cachées, op. cit.,* p. 389-393.

42

Paul Watzlawick, J. Baevin, D. Jackson, *Pragmatics of Human Communication,* New York, Nonon, 1967. Paul Watzlawick, *Une logique de la communication,* trad. de Janine Morche, Paris, Le Seuil, coll. « Points », 1979.

43

Lors du colloque « Désordre et Ordre », Watzlawick présenta : « Some principles of disorder and order in human Systems », *in* Paisley Livingston, *op. cit.,* p. 61-71.

44

Le colloque de Cerisy-la-Salle sur le travail de René Girard était organisé par Paul Dumouchel et Jean-Pierre Dupuy. Il s'est tenu du 11 au 18 juin 1983, sous le titre *Violence et vérité. Autour de René Girard.* Paul Dumouchel a édité les actes du colloque (Paris, Grasset, 1985).

45

Le Colloque sur la Violence et la Religion (COV&R), fondé en 1994, réunit un groupe interdisciplinaire et international de chercheurs, qui s'inspirent du travail de René Girard. Il a pour but « d'explorer, de critiquer et de développer le modèle mimétique de la relation entre violence et religion dans la genèse et la maintenance de la culture ». Il tient une réunion annuelle. Les réunions précédentes ont eu lieu à Stanford (1996), Graz (1997), Paris/Saint-Denis (1998), Emory (1999), Boston (2000), Anvers (2001), Perdue (2002), Innsbrück (2003). Leur revue officielle s'appelle *Contagion : Journal of Violence, Mimait and Culture* ; Andrew McKenna en est l'éditeur.

46

Raymund Schwager, *Brauchen wir einen Sudenbock ?* [Avons-nous besoin d'un bouc émissaire ?], Munich, 1978. Girard et Schwager ont maintenu des échanges soutenus pendant de nombreuses années. En dehors du livre cité par René Girard, Raymund Schwager a écrit de nombreux articles sur la théorie mimétique, comme « Haine sans raison. La

perspective de René Girard », *Christus*, 121, 198, p. 118-126 ; « Pour une théologie de la colère de Dieu », *in* Paul Dumouchel (ed), *op. cit.,* p. 5-68 ; « Der Nachahamer als Sudenbock : Zu René Girard Anthropologie », *Evangelishe Kommentare,* 17.12, 1984, p. 680-683. Voir aussi le chapitre « Théorie mimétique et théologie » *in Celui par qui le scandale arrive, op. cit.,* p. 63 *sq.*

47

René Girard, *Celui par qui le scandale arrive,* Paris, Desclée de Brouwer, 2001 ; *La voix méconnue au réel,* Paris, Grasset, 2002.

48

J.C. Heesterman, *The Inner Conflict of Tradition : Essays in Indian R : tuai, Kinnhip and Society,* Chicago, The University *of* Chicago Press, 1985.

49

Hugo Assmann (ed), *René Girard com Teologos da Libertaçào. Un dialogo sobre idolos e sacrifIcios,* Petrépolis, Editora Vozes, p. 46, 1991.

50

René Girard, *Quand les choses commenceront… Entretiens avec Michel Treguer,* Paris, Arléa, 1994, p. 190-195.

51

Ibid, p. 191.

52

Raymund Schwager, « Conversion and Authenticity : Lonergan and Girard », *COV&cR Meeting 2000,* Boston College, Boston, 31 mai-3 juin 2000.

53

Voir *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, *op. est.,* Livre III, chapitre II : « Le désir sans objet », p. 398-406.

54

Voir, entre autres, A. N. Melczoff et M. K. Moore, « Infant intersubjectivity : broadening the dialogue to include imitation, identity and intention », *in* S. Braten (ed), *Intersubjectivity Communication and Emotion in Early Ontogeny,* Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 47-62 ; A. N, Meltzoff et M. K. More, « Persons and représentation : Why infant imitation is important for théories of human development », *in* J. Nadel et G. Butterworth (eds), *Imitation in Infancy*% Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 9-35 ; A. N. Meltzoff et A. Gopnik, « The rôle of imitation in understanding persons and developing a theory of mind », *in*

S. Baron-Cohen, H. Tager-Flusberg et D. J. Cohen (eds), *Understanding Other Minds** Oxford, Oxford University Press, 1993, p. 335-366.

55

Colloque COV&R à Saint-Denis : « Éducation, mimésis, violence et réduction de la violence », 27-30 mai 1998. Ricœur présenta aussi un article sur « Religion et violence symbolique », publié dans *Contagion* 6, 1999, p. l-l 1.

56

On trouve notamment l'image du miroir dans *Alcibiade,* 133 a ; *limée,* 46 a-c ; *Sophiste* 239 d. Dans *La République,* Platon décrit l'imitation libre comme une véritable crise des doubles : *La République,* III, 395e-396b. René Girard a déjà évoqué cette idée dans *Des choses cachées, op. cit.,* p. 27. Voir aussi Giuseppe Fomari, *où. cit,* p. 389-391. Jacques Derrida, dans *La Dissémination,* au chapitre « La double séance », remarque que, dans *La République,* Platon dit que « Homère est condamné parce qu'il *pratique* la *mimésis* (la diégèse mimétique, non simple) », tandis qu'au contraire « l'autre père, Parménide, est condamné parce qu'il *ignore* la *mimésis.* S'il faut lever la main contre *lui,* c'est parce que son *logos,* la "thèse paternelle », interdisait (de rendre compte de) la prolifération des doubles ("idoles, icônes, mimèmes, phantasmes")… » (Jacques Derrida, *La Dissémination,* Paris, Le Seuil, coll. « Points Essais », 1993, p. 229.)

57

René Girard, *La violence et le sacré, op. cit.,* p. 249 *sq.*

58

Un colloque sur « Perspective de l'imitation. De la neuroscience cognitive aux sciences sociales », a récemment eu lieu à l'abbaye de Royaumont, les 24-26 mai 2002.

59

Cf. par exemple A. Melnoff, « Foundations for developing a self : the rôle of imitation in relationing self to other and the value of social mirroring, social modeling and self practice in infancy », *in* D. Chichetti et M. Beeghly (cas), *The Self in Transition : Infancy to Childhood*, Chicago, Chicago UP, 1990, p. 139-164.

60

Voir par exemple G. Rizzolati, L. Fogassi, V. Gallese, « Neurophysiological mechanism underlying the understanding and imitation of action », *in Nature Reviews Neuroscience*j 2.9, 2001, p. 661-670.

61

doubles ("idoles, icônes, mimèmes, phantasmes »)… » (Jacques Derrida.

La Dissémination, Paris, Le Seuil, coll. « Points Essais ». 1993, p. 229.)

62

René Girard, *La violence et le sacré* ; *op. cit*p. 249 *sq.*

63

Un colloque sur « Perspective de Limitation. De la neuroscience cognitive aux sciences sociales », a récemment eu lieu à l'abbaye de Royaumont, les 24-26 mai 2002.

64

Cf. par exemple A. Meltzoff, « Foundations for developing a self : the rôle of imitation in relationing self to other and the value of social mirroring, social modeling and self practice in infancy », *in* D. Chichetti et M. Beeghly (cas), *The Self in Transition : Infancy to Childhood,* Chicago, Chicago UP, 1990, p. 139-164.

65

Voir par exemple G. Rizzolati, L. Fogassi, V. Gallese, « Neurophysiological mechanism underlying the understanding and imitation of action », *in Nature Reviews Neuroscience,* 2.9, 2001, p. 661.

66

« J'ai moi-même vu et constaté la jalousie chez un tout-petit : il ne parlait pas encore et il fixait, tout blême, un regard amer sur son frère de lait. » Saint Augustin, *Œuvres.* Traduction française sous la direction de Lucien Jerphagnon, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1998, p. 789.

67

Cette citation candide mais plutôt fine d'Andy Warhol, illustre bien ce propos : « Ce qui est génial dans ce pays, c'est que l'Amérique a commencé une

68

tradition selon laquelle les plus riches consommateurs achètent la plupart du temps la même chose que les plus pauvres. Vous regardez la télé, et vous voyez Coca-Cola, et vous savez que le Président boit du Coca, Liz Taylor boit du Coca, et vous vous rendez compte que vous pouvez en boire aussi. Un Coca, c'est un Coca, et ce n'est pas avec plus d'argent que vous pourrez vous en acheter un meilleur que celui que boit le clochard au coin de la rue. g (Andy Warhol, *Ma philosophie de A h B et vice versa,* trad. de Marianne Véron, Paris, Flammarion, 1977.)

11. Sylvain Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas,* Hautes Études. Sciences religieuses, Paris, PUF, 1966.

69

Ibid., p. 51.

70

Ibid., p. 44.

71

Cf. René Girard » *Je vois Satan tomber comme l'éclair, op. cit.*, p. 23.

72

La version de la Bible utilisée dans le texte est *La Bible de Jérusalem,* Paris, Cerf, 1998.

73

Le *skandalon* est littéralement la « pierre d'achoppement », « ce qui fait trébucher » ; le mot est également traduit par la « tentation de pécher », l'« attrait du reniement », la « fausse croyance », etc. Voir *Greek-English Lexicon of tke New Testament and Other Early Christian Literature* by W. F. Ardt et F. W. Gingrich (édition révisée), 1952.

Sur la notion de *skandalon* et l'interprétation qu'en donne René Girard, voir le chapitre III du présent ouvrage.

74

Sur cette question, voir Paul Dumouchel et Jean-Pierre Dupuy (eds), *L'auto-organisation. De la physique au politique* ; Paris, Le Seuil, 1983, p – 283 *sq.*

75

Carlo Ginzburg montre ce lien très répandu qui existe entre le fait de boiter, ou la mutilation d'un membre parmi les personnages mythologiques, le meurtre rituel et le royaume de la mort. Cependant, il ne prend pas la théorie du bouc émissaire comme une hypothèse sérieuse. Cf. *Batailles nocturnes, le sabbat des sorcières,* trad. de Monique Aymard, Paris, Gallimard, 1992.

76

« D'une manière générale, l'historien pan avec un préjugé très fréquent : il se fie aveuglément aux témoignages directs, aux écrits, aux témoins oculaires, aux monnaies, aux ruines. » (Arthur Maurice Hocart, *Rois et courtisans,* trad. de Martine Karnoouh et Richard Sabban, Paris, Le Seuil, 1978.) Sur ce même sujet, voir le chapitre V du présent ouvrage.

77

Arthur M. Hocart, *Rois et courtisans*, *op. cit.,* chap. III, p. 110-111.

78

Voir Shakespeare, *Jules César,* acte II, sc. 1. Voir aussi René Girard, *Shakespeare, les Jeux de l'envie, op. cit.,* p. 308-309.

79

Henri Atlan, « Violence fondatrice et référent divin », *in* Paul Dumouchel, *op. cit.,* p, 434-450.

80

William Shakespeare, *Jules César*, acte II, sc. 1, lignes 166 et 180. René Girard a analysé ce passage dans *Shakespeare, les feux de l'envie, op. cit.,* p. 338-334.

81

Ce concept a été développé par Jean-Pierre Dupuy dans « Totalisation et méconnaissance », *in* Paul Dumouchel (ed), *Violence et vérité, op. cit.,* p. 110-135.

82

Cf. René Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair,* p. 198-199. Certains des premiers manuscrits des Évangiles ne contiennent pas la phrase de Luc.

83

Pour une analyse plus poussée sur ce sujet, voir René Girard, *Dostoïevski : du double à l'unité,* Paris, Plon, coll. « La recherche de l'absolu », 1963. Réédition Le Livre de Poche, coll. « Biblio essais ».

84

Lucien Scubla, « Contribution à la théorie du sacrifice », *in* Michel Deguy et Jean-Pierre Dupuy (eds), *René Girard et le problème du mal,* Paris, Grasset, 1982, p. 105.

85

Un rapport récent de l'OMS sur les morts violentes, réalisé dans quatre-vingts pays, montre que la moitié d'entre elles sont causées par le suicide, et que la majorité des homicides sont commis au sein de la famille. Seulement un cinquième des morts violentes proviennent chaque année de la guerre. Cf. *World Report on Violence and Health*, World Health Organization Publication, Genève, 2002.

86

Cf. René Girard, *Des choses cachées** *op. cit.,* p. 16-20.

87

Richard Dawkins, *Le gène égoïste*, craa. de Laura Ovion, Paris, Odile Jacob, 1996.

88

Sandor Goodheart, *Sacrificing Commentary : Reading the End of Literature*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1996.

89

Dans un contexte différent, Leonardo Boff traite de la même question : « Je persiste à croire que l'autre pôle du désir mimétique devrait être plus accentué. Je parle ici du désir qui apporte du bon dans l'histoire. D'un côté, il y a un mécanisme mimétique qui produit des victimes et crée une culture historique fondée sur les victimes. De l'autre côté, et dans le même temps, il existe un désir englobant, qui recherche un mimétisme "de la solidarité », destiné à rendre possible, au sein de l'histoire, la production de bonté et de vie. » Voir Hugo Assmann (ed), *op. cit.,* p. 56-57.

90

Walter Burkert, « The problem of ritual killing », *in Violent Origins. Ritual Killing and Cultural Formation*. R. Hamerton-Kelly (ed), Stanford, Stanford University Press, 1987, p. 164.

91

Jean-Pierre Dupuy, « Mimésis et morphogenèse », *in* Michel Deguy et Jean-Pierre Dupuy (ea.), *op. rit.,* p. 232.

92

Thomas Frank, *The Conquest of Cool : Business Culture, Counterculture, and the Bise of Hip Consumerism,* Chicago, University of Chicago Press, 1997. Frank affirme qu'il existe un important phénomène de marketing, qui a débuté dans les années 1960, qu'il appelle la *commodification of discontent,* ce qui signifie qu'on vend aux gens des signes de leur désaffection du système même qui les vend.

93

Jean-Pierre Dupuy parle aussi du capitalisme comme le plus « spirituel » des univers, car sa préoccupation n'est pas strictement matérielle, comme l'affirmait Max Weber dans son analyse sociologique ; il n'est pas la pure et simple acquisition d'objets, mais il est fondé sur *Y envie,* et les objets sont des *signes d'envie* dans lesquels le rôle du médiateur, ou de l'autre, est toujours présent. Cf. Jean-Pierre Dupuy, « Le signe et l'envie », *in* Dupuy-Dumouchel, *op. cit.,* p. 74.

94

Parakleitos a le sens de « convoqué », « appelé au côté de » ; quelqu'un qui plaide la cause d'un autre devant un juge, un plaidant, un conseiller de la défense, un assistant légal, un avocat. Le Christ est un *paraclet* dans son élévation à la droite de Dieu, car il plaide auprès de Dieu le Père la rémission de nos péchés. Dans un sens plus vaste, c'est aussi un aide, quelqu'un qui secourt, un assistant. *Parakleitos* fait aussi référence à l'Esprit Saint qui doit prendre la place du Christ au milieu des apôtres (après son Ascension auprès du Père), pour les conduire à une connaissance plus approfondie de la vérité de l'Évangile, et leur donner la force divine qui leur permette d'affronter les épreuves et les persécutions au nom du royaume divin (Jn 14,16).

95

Satan, en hébreu, signifie « adversaire », « opposant », traduit par *epiboulos* (« comploter contre ») dans la Septante ; aussi « accusateur », traduit par *ho diabolos* (« calomniateur », « médisant ») *in* Jb 1,6 *sq.*. Za 3,1.

96

Martyr vient du grec *martur*, « témoin », dans le sens légal et historique ; celui qui est spectateur d'un événement, d'une compétition. Dans un sens éthique, celui qui prouve la force et l'authenticité de sa foi en suivant jusqu'à la mort l'exemple du Christ.

97

Cf. Épître aux Éphésiens 6, 12-13 : « Car ce n'est pas contre des adversaires de sang et de chair que nous avons à lutter, mais contre les Principautés, contre les Puissances, contre les Régisseurs de ce monde de ténèbres, contre les esprits du mal qui habitent les espaces célestes. C'est pour cela qu'il vous faut endosser l'armure de Dieu, afin qu'aux jours mauvais vous puissiez résister et, après avoir tout mis en œuvre, rester fermes. »

98

Concernant le passage du polythéisme au monothéisme, on peut remarquer qu'au tout début de la Genèse (Gn 1,1), le mot utilisé pour désigner Dieu est *Elohim,* qui est la forme plurielle de la racine *eloh,* qui fait normalement référence au divin. La racine elle-même vient d'une racine plus ancienne, *ek* qui signifie Dieu, la déité, la puissance, la force, etc. L'utilisation du pluriel dans le nom de Dieu et l'ambiguïté de son étymologie (le terme *eloh (alef-lamed-heh)* est la racine du verbe « jurer » ou « faire serment » aussi bien que du verbe « déifier » ou « vénérer ») semblent être une preuve de la nature sacrificielle de la déité originelle, qui présente le caractère de *double bind* d'être à la fois maudite et déifiée, comme c'est toujours le cas des victimes du mécanisme du bouc émissaire, qui sont à la fois le mal suprême, puisqu'elles sont responsables de la crise, et le bien suprême, puisqu'elles restaurent la paix. L'origine de la culture est sacrificielle et la Bible comporte cet élément à son début. Et si le texte

biblique commence par une référence explicite à la religion archaïque du polythéisme, il passe en même temps à la nouvelle religion monothéiste de Yahvé. D'ailleurs le mot *Yahvé,* sans doute d'origine mosaïque, apparaît dans Gn 2,4, et se retrouve dans toute la version hébraïque de l'Ancien Testament. Cependant, le mot *disparaît* dans le Nouveau Testament. La venue du Christ apporte un énorme changement dans la relation de Dieu avec son peuple. À partir de là, Dieu est vu uniquement comme le Père de tous les vrais croyants, juifs et gentils pareillement, sans qu'aucune distinction soit faite entre eux, comme l'explique Paul (Rm 10,12).

99

Cf. *Je vois Satan, op. cit.,* p. 169-182.

100

Sophocle, *Œdipe roi,* traduction de Victor-Henri Debidour, Francis Goyet (ed), Le Livre de Poche, coll. « Classiques de poche », 2002, p. 55 : « Ce sont *des* brigands, à ce que tu déclarais, qui, selon lui [un témoin], ont assassiné Laïos. Eh bien, s'il maintient ce pluriel, ce n'est pas moi l'assassin : *un* et *plusieurs*, cela ne saurait revenir au même. Mais s'il ne parle que d'un seul homme, d'un voyageur solitaire, la chose est claire, dès lors, et c'est sur moi que cela retombe. »

101

Voir Nb 14,2-10.

102

Erich Auerbach, *Mimesis*. *La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, *op. cit*

103

Voir Isaïe 403-4 : « Une voix crie : « Dans le désert, frayez le chemin de Yahvé ; dans la steppe, aplanissez une route pour notre Dieu. Que toute vallée soit comblée, toute montagne et toute colline abaissées, que les lieux accidentés se changent en plaine et les escarpements en large vallée. »

104

Voir Mt 33 ; Mc 1,1-3 ; Le 3,4 ; Jn 133.

105

Voir par exemple Ps 109,3 : « De paroles de haine on m'entoure, on m'attaque sans raison » ; Ps 119,86 ; 7,4 ; 35,19 : « Que ne puissent rire de moi ceux qui m'en veulent à tort, ni se *étire* des clins d'œil ceux qui me haïssent sans cause ! » ; Ps 119,78 ; 119,161 ; Lm 3,52.

106

Lucien Scubla, "Le christianisme de René Girard et la mesure de la religion", in Paul DUmouchel (ed), *Violence et vérité, op cit.*, p. 162.

14. Sigmund Freud, *Totem et Tabou. Quelques concordances dans la vie d'âme de sauvages et de névrosés*, in Oeuvres complètes, vol. XI (1911-1913), op. cit.

107

Arthur M. Hocart soutient que le système de castes est d'origine sacrificielle. Cf. *Imagination and Proof. Selected Essays o/AM. Hocart.* Introduction et choix des textes par R. Needham, Tucson, University of Arizona Press, 1987, p. 104.

108

« Violence and institution in christianity, judaism, hinduism, buddhism, and islam », Colloque du COV&R, Boston College, Boston, 31 mai-3 juin, 2000. Les actes du colloque, revus par R. J. Daly, sont publiés dans *Contagion* 9,

109

1 R 3.16-28 ; René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, *op. cit„* p. 321-329.

110

Franz Hinkelammert, *in* Hugo Assmann, *op. cit.,* p. 42.

111

René Girard, « Théorie mimétique et théologie », *in Celui par qui le scandale arrive*, *op. cit.,* p. 63 *sq.*

112

« Scholem a compris que la conception d'un Dieu vivant n'est pas incompatible avec le principe de l'immuabilité de Dieu. Un autre penseur juif contemporain, Hans Jonas, emploie l'image d'un Dieu qui devient, un Dieu qui vient à l'existence en temps voulu, bien que dans le temps de l'éternité Dieu soit un Être complet, toujours identique à Lui-même. De plus, la tradition hébraïque parle de l'unification de Dieu avec sa *Shekhinah* – sa présence dans le monde, sa Glorieuse Gloire, interprétée comme sa femme. Les Hébreux, pour cela, passent par la traduction des mots adressés par Dieu à Moïse depuis le buisson ardent : Je serai celui que je serai." Quand nous traduisons cela par : "Je suis celui qui est" (Ex 3,14), nous privilégions le concept de l'Être-Dieu. » (Sergio Quinzio, *La sconfitta di Dio,* Milan, Adelphi, 1992, p. 43.) – C'est là ce qu'on dit aujourd'hui contre l'interprétation de saint Thomas d'Aquin, suivi dans l'ensemble par l'Église catholique. Rien ne nous interdit de penser que cette interprétation, si satisfaisante pour l'esprit, est la plus profonde, la plus vraie.

113

Roberto Calasso, *op. cit.,* p. 158-159,

114

Jacques Maritain, *Pour une philosophie de l'histoire*, *Œuvres complètes,* vol. X, Fribourg, Éditions universitaires, Paris, Éditions Saint-Paul, 1985, p. 649.

115

René Girard. « Le meurtre fondateur dans la pensée de Nietzsche », *in* Paul Dumouchel (« 1). *Violence et vérité. Autour de René Girard, op. cit.,* p. 597-613.

116

« Dieu est mort ! Dieu reste mort ! Et c'est nous qui l'avons tué. Comment nous consoler, nous les meurtriers des meurtriers ? Ce que le monde avait possédé jusqu'alors de plus sacré et de plus puissant a perdu son sang sous nos couteaux – qui essuiera ce sang de nos mains ? Quelle eau lustrale pourra jamais nous purifier ? Quelles solennités expiatoires, quels jeux sacrés nous faudra-t-il inventer ? La grandeur de cette action n'est-elle pas trop grande pour nous ? Ne nous faut-il pas devenir nous-mêmes des dieux pour paraître dignes de cette action ? Il n'y eut jamais d'action plus grande ; et quiconque naîtra après nous appartiendra, en vertu de cette action même, à une Histoire supérieure à tout ce que fut jamais l'histoire jusqu'alors ! » (F. Nietzsche, *Le gai savoir,* trad, de Pierre Klossowski, *in Œuvres philosophiques complètes,*, vol. V, Paris, Gallimard, 1982, p. 150).

117

F. Nietzsche, *Fragments posthumes, début 1888-début janvier 1889,* traduction de Jean-Claude Hémery, *in Œuvres philosophiques complètes*, vol. XIV, Paris, Gallimard, 1977, p. 385.

118

« Pourquoi ne reconnaissez-vous pas mon langage ? C'est que vous ne pouvez pas entendre ma parole. Vous êtes du diable, votre père, et ce sont les désirs de votre père que vous voulez accomplir. Il était homicide dès le commencement et n'était pas établi dans la vérité, parce qu'il n'y a pas de vérité en lui : quand il profère le mensonge, il parle de son propre fonds, parce qu'il est menteur et père du mensonge. Mais parce que je dis la vérité, vous ne me croyez pas. Qui d'entre vous me convaincra de péché ? Si je dis la vérité, pourquoi ne me croyez-vous pas ? Qui est de Dieu entend les paroles de Dieu ; si vous n'entendez pas, c'est que vous n'êtes pas de Dieu » (Jn 8,43-47).

119

Rm 6,17 : « Jadis esclaves du péché, vous vous êtes soumis cordialement a la règle de la doctrine à laquelle vous avez été confiés et, affranchis du péché, vous avez été asservis à la justice. »

120

Voir René Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair,* chapitre III, « Satan », *op. cit.,* p. 61.

121

Dans Marc 12,29-33. le remplacement chrétien de l'ordre sacrificiel par le nouvel ordre fondé sur les dix commandements est particuliérement clair : « L'aimer [Dieu] de tout son cœur, de toute son intelligence et de toute sa force, et aimer le prochain comme soi-même, vaut mieux que tous les holocaustes et tous les sacrifices. »

122

Michel Serres, *Atlas, op. cit,*. p. 219-220.

123

Charles Darwin, Autobiographie. La vie d'un naturaliste à l'époque victorienne, end. de Jean-Michel Goux, Paris, Belin, coll. « Un savant, une époque M 15987. Voir aussi Ernst Mayr, *One Long Argument : Charles Darwin and the Genesis of Modern Evolutionary Thought,* London, Allen Lane, The Penguin Pressa 1991.

124

René Girard, *Des choses cachées, op cit.,* p. 125-131.

125

Elliot Sober, « Models of cultural évolution », *in* Elliot Sober (ed), *Conceptual Issues in Evolutionary Biology,* Cambridge, MA, MIT Press, 1994, p. 486.

126

« Les religions sont comme les autres institutions humaines dans le sens qu'elles évoluent dans des directions qui augmentent le bien-être de ceux qui les pratiquent. Parce que ce bénéfice démographique doit profiter au groupe en tant que tel, il peut provenir en partie de i altruisme et en partie de l'exploitation, avec certains secteurs privilégiés aux dépens d'autres. Ou encore, le bénéfice peut résulter de la somme des aptitudes de tous les membres. » (Edward O. Wilson, *On Human Nature,* Cambridge, Harvard University Press, 1978, p. 178.)

127

Pour une critique de l'idée de la sélection de groupe, voir G. G

Williams, *Adaptation and Natural Sélection : A Critique of Some Current Evolutionary Thoughts,* Princeton, N.J., Princeton University Press, 1966. Pour un point de vue plus récent, voir l'introduction de E. Sober et D. S. Wilson dans *Unto Others. The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior,* Cambridge, Harvard University Press, 1998, p. 1-13.

128

Susan Blackmore parle d'une « *machine du même* », qui fonctionne comme un algorithme purement gratuit. Cf. *The Meme Machine.* Oxford, Oxford UP, 1999.

129

À ce propos ; voir S. K. Sanderson, *The Evolution of Human Sociability. A Darwinian Conflict Perspective,* Lanham, Ruwman & I ittlefield 2001, p. 153.

130

John Tooby et Leda Cosmides, « Evolutionary psychology and the génération of culture, pan. I. Theorical considérations », *Ethology and Sociobiology* 10, 1989, p. 46.

131

Konrad Lorenz, *L'agression,* Paris, Flammarion, coll. « Champs », trad. de Vilna Fritsch, 1969.

132

Ibid., chapitre XI, « Le lien », p. 164-212.

133

Elias Canetti, *Masse et puissance,* trad. de Robert Rovni, Paris, Gallimard, coll. « Du monde entier », 1966. Voir en particulier le chapitre 11.

134

Konrad Lorenz, *op. cit.,* p. 239-240.

135

Voir par exemple C. Boesch, « Hunting strategies of Gombe and Thaï chimpanzees », *in* R. W. Wrangham, W. C. Mc Grew, F. B. M. de Waal, et P. G. Heltne. Introduction de Jane Goodall, *Chimpanzee Cultures,* Cambridge, MA, Harvard University Press, 1994.

136

L'idée est de Giuseppe Fornari, *op. cit,* p. 17-18.

137

Merlin Donald, *Les origines de l'esprit moderne : trois étapes dans l'évolution de la culture et de la cognition,* trad. de Christ Le Emenegger et Francis Eustache, Bruxelles, De Boeck Université, 1999, p. 225.

138

Ibid, p. 226-227.

139

« Le mythe est l'outil prototypique, fondamental, et intégratif de l'esprit. […] La prééminence du mythe dans les premières sociétés humaines témoigne du fait que les hommes utilisaient le langage pour un type complètement nouveau de pensée intégrative. Par conséquent, il faut prendre en considération la possibilité selon laquelle l'adaptation humaine fondamentale ne serait pas le langage *en tant que* langage, mais plutôt la pensée intégrative, à l'origine mythique. Les hommes modernes ont développé le langage en réponse à la nécessité d'améliorer leur appareil conceptuel, et non l'inverse. […] Les objets fondamentaux du langage et de la parole sont thématiques ; leurs réalisations les plus saillantes sont le discours et la pensée symbolique. Les mots et les phrases, les signes et les grammaires seraient des maux nécessaires, des outils qui ont dû être inventés pour réaliser ce but représentationnel supérieur. Dans cette vision, le langage ne représenterait pas une fin en soi, mais une adaptation ayant rencontré des besoins cognitifs et culturels particuliers, c'est-à-dire, en définitive, la formalisation et l'unification de la pensée et des connaissances. Il n'était pas tant un système de communication qu'une conséquence intégrale d'une nouvelle méthode de pensée plus puissante. Par-dessus tout, le langage est une invention publique et collective. Ainsi, l'émergence d'une nouvelle adaptation périphérique, telle que l'appareil vocal moderne, a dû être contingente à un changement correspondant au niveau des capacités de pensée, un changement fondamental qui a permis l'invention linguistique et qui l'a ainsi accélérée. » *Ibid.,* p. 231.

140

Terence W. Deacon, *The Symbolic Species. The Co-Evolution of Language and the Brain,* New York, W. W. Norton & Compagny, 1997. Voir en particulier p. 340-341.

141

Merlin Donald, *op. rit,*, p. 183.

142

Voir Aristote, *Poétique*, 4, 48b.

143

Soren Kierkegaard, *La répétition,* trad. de Jacques Privât, Paris, Rivage

poche, coll. « Petite Bibliothèque », 2003. Sur ce texte et la notion de *mimesis,* voir A, Melberg, *Théories of Mimesis,* Cambridge, Cambridge UP, 1995, p. 130-189.

144

Luc-Laurent Salvador, *Imitation et attribution de la causalité : la genèse mimétique du soi, la genèse mimétique du réel Applications à la « psychose naissante » et à l'autisme.* Thèse de doctorat, université René-Descartes (Paris-V), Paris, 1996, p. 23-32.

145

« La liste qu'il [Fiske] a dressée des thèmes communs aux rituels peut en effet servir de description clinique des TOC (troubles obsessionnels compulsifs). Dans les deux cas, l'accent est mis sur la pureté et la souillure ; la souillure peut être évitée par certaines actions ; […] les actions consistent en gestes répétitifs ; il y a danger à ne pas accomplir ces gestes ou à dévier du scénario habituel ; enfin, il n'y a souvent pas de rapport entre les actes accomplis et leur signification. » Pascal Boyer, *Et l'homme créa les dieux. Comment expliquer la religion,* Paris, Robert Laffont, 2001, p. 236. Le texte fait référence à A. P. Fiske et N. Haslam,

« Is obsessive-compulsive desorder a pathology of the human disposition to perform socially meaningful rituals ? Evidence of similar contents », *in Journal of Nervous and Mental Discase, 4,* 997, 1985, p. 211-222.

146

Voir Sigmund Freud, *Actes obsédants et exercices religieux, in Œuvres complètes,* vol. XVIII (1926-1930), sous la direction d'André Bourguignon, Pierre Cottet et Jean Laplanche, Paris, Presses Universitaires de France, 1994.

147

Stephen Pinker, *L'instinct de langage,* trad. de Marie-France Desjeux, Paris, Odile Jacob, 1999.

148

René Girard, *Des choses cachées, op. cit,* p. 126-128.

149

Robin I. M. Dumbar, « Ecological modelling in an evolutionary context ». *Folia Primatologica,* 53, 1990, p. 235-246.

150

Edward O. Wilson, La sociobiologie, trad. de Paul Couturiau, Monaco, Éd. du Rocher, 1987, p. 274. Wilson cite Calhoun, « Population density

and social pathology », *Scientific American* 206(2), 1962, p. 139-148 ; et Leyhausen, « The communal organization of solitary mammals », *Symposia of the Zoological Society af London,* 1965, p. 249-263.

151

Cf. R.S. Lazarus, *Psychological Stress and the Coping Process,* New York, I 1966 ; J. Cullen *et ali, Breakdown in Human Adaptation to Stress,* Boston, 1984 ; I A. Monat et R.S. Lazarus, *Stress and Coping,* New York, 1985.

152

I. Eibl-Eibesfeldt, *Liebe und Hass. Zur Naturgeschichte elementarer Verhalsemwesen,* Munich, R. Piper *te* Co., 1970.

153

R. F. Murphy, « Intergroup hostility and social cohésion », *American Anthropologist* 59, 1957, p. 1028.

154

En Sait cette théorie a d'abord été présentée sur des bases complètement différentes par E. Hahn, *Die Haustiere und ihre Bezichungen sur Wirtschaft des Menschen,* Leipzig, 1896. Voir aussi Jonathan Z. Smith, « The domestication of sacrifice », in *Violent Origins. Ritual Killing and Cultural Formation,* Stanford, Stanford University Press, 1987, p. 199 : « Le sacrifice est en partie une méditation sur la domestication. »

155

Cf. David Carrasco, *City of Sacrifice : The Aztec Empire and the Rôle of Violence in Civilization,* Boston, Beacon Press, 1999.

156

René Girard, *Des choses cachées, op. cit.,* p. 97.

157

Jonathan Z. Smith, *op. cit,* p. 200.

158

L'épisode d'Ulysse et Polyphème, dans l'*Odyssée* d'Homère, peut s'interpréter comme un récit mythique de cette substitution, de cette « ruse » contre les dieux, puisque c'est en se cachant sous les moutons et les chèvres que les hommes échappent a la fureur de Polyphème, qui, du coup, est *aveuglé.* L'histoire mythique telle qu'elle est contée par Homère inverse donc les séquences. Par la substitution, le mécanisme sacrificiel (la fureur du dieu) est *aveuglé.* Polyphème représente la rage collective du sacrifice, puisqu'il est cannibale et que son nom signifie « plusieurs voix ».

159

Voir Michel Serres, *La légende des anges,* Paris, Flammarion, 1993, p. 56 ; *Les cinq sens,* Paris, Grasset, 1985, p. 259 *sq*. L'idée de l'enterrement comme marque de propriété a également été avancée par des archéologues. Voir Bruch D. Smith, *The Emergence of Agriculture,* New York, Scientific American Library, 1995, p. 80. Roberto Calasso rappelle aussi que « *Quechcotona,* en nahuatl, signifie à la fois « couper la tête à quelqu'un" et cueillir un épi avec la main" ». *La ruine de Kasch, op. cit.,* p. 172.

160

Mircea Eliade corrobore cette interprétation, quand dans *Mythe et réalité,* il reprend le mythe d'Hainuwele recueilli par A. E. Jensen à Seram, lie indonésienne de l'archipel des Moluques : « Le lendemain, voyant qu'Hainuwele ne revenait pas à la maison, Ameta devina qu'elle avait été assassinée. Il découvrit le corps, le déterra et le coupa en morceaux qu'il enterra en divers lieux, à l'exception des bras. Les morceaux ainsi enterrés donnèrent naissance à des plantes inconnues jusqu'alors, surtout des tubercules, qui depuis lors constituent la principale nourriture des humains. » Traduit et résumé d'après A. E. Jensen, *Dos religiose Weltbild einer frühen Kultur* (Stuttgart, 1948), p. 35-38, *in* Mircea Eliade, *Aspects du mythe)* Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 2002, chap. VI, p. 134.

161

Voir James Frazer, *Le rameau d'or. Étude de magie et d'histoire religieuse,* trad. de Pierre Sayn, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », en particulier chap. XVIII, 4.

162

G. Wadley et A. Martin, « The origins of agriculture : a biological perspective and a new hypothesis », *Australian Biologist* 6, juin 1993, p. 96. Cf. aussi R. B, Lee et I. De Vore, « Problems in the study of hunters and gatherers », *in* R. B. Lee et I. De Vore (eds), *Man the Hunter,* Chicago, Aldine, 1968 ; M. N. Cohen, *Health and the Rite of Civilization,* New Haven, Yale University Press, 1989.

163

M. Cari Vogt, « Anthropophagie et sacrifices humains », *in Congrès international d'anthropologie et a archéologie préhistoriques.* Compte rendu de la cinquième session à Bologne, 1871. Bologne, imprimerie Fava et Garagnani, 1873, p. 298 ; cf. aussi E. Volhard, *op. cit.*, p. 456-457.

164

Eric Gans, *Originary Thinking. Eléments of Generative Anthropology*. Stanford, Stanford University Press, 1993, p. 8-9.

165

Cette expression vient d'un poème célèbre de William Blake, « Le Tigre », *in Chants d'innocence et d'expérience :* « Tigre, tigre, brûlant éclair/ Dans les forêts de la nuit/ Quel œil, quelle main immortelle/ A pu ordonner ta terrifiante symétrie ? » Traduction de Marie-Louise et Philippe Soupault, Paris, Chariot, 1947, p. 69. *Fearful Symmetry* est également le titre d'un livre bien connu de Northrop Frye : *Fearful Symmetry : A Study of William Blake,* Boston, Beacon Press, 1947.

166

John E. Pfeiffer, *The Creative Explosion. An Inquiry into the Origins of Art and Religion,* Ithaca, New York, Cornell University Press, 1985, p. 65.

167

Voir Bronislaw Malinowski, *Les argonautes du Pacifique occidental,* trad. de André et Simone Devyver, préface de James Frazer, Paris, Gallimard, coli. « L'espèce humaine », 1963. En particulier le chapitre XIV, p. 396, « Les Kula à Dobu. Modalité de l'échange ».

168

Cf. Marvin Harris, *Cultural Materialism : The Struggle for a Science of Culture,* New York, Random House, 1979, p. 60 : « L'évolution culturelle, comme l'évolution biologique, s'est effectuée (au moins jusqu'à présent) par des changements opportunistes qui augmentaient les bénéfices et réduisaient les coûts des individus. »

169

Frans De Waal, *The Ape and the Sushi Master : Cultural Réfections of a Primatologist,* New York, Basic Books, 2001. De Waal a présenté un article à la conférence COV&R de 1999 à Atlanta : « Primatology : Violence réduction among primates. »

170

Marcel Proust, *Sodome et Gomorrhe, in À la recherche du temps perdu,* Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1988, tome III, p. 325. Voir René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque, op. cit.,* p. 231. Dans *Le côté de Guermantes* il existe une scène semblable d'une jeune chanteuse qui est symboliquement lynchée par le public *(À la recherche du temps perdu,* tome II, p. 471).

171

James Frazer, *Le rameau d'or. Étude de magie et d'histoire religieuse*, *op. cit.,* chap. V, « Des boucs émissaires en général » et chap. VI, « Boucs émissaires humains dans l'Antiquité », p. 556-559. Pour une étude générale sur l'œuvre de Frazer, voir R. Ackerman, *J. G. Frazer. Hit Life and Work,* Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

172

Voir James Frazer, *op. cit.,* chap. I, « Transfert du mal », p. 423.

173

Gabriel Tarde (1843-1904), sociologue français, et l'un des représentants les plus importants de l'école psychologique de sociologie. Selon Tarde, les phénomènes sociaux prennent racine dans des processus psychologiques individuels. D'un côté, il y a la créativité ; de l'autre, on trouve l'imitation et la tradition. Son œuvre (ait référence dans l'étude du caractère imitatif des relations sociales. Il est l'auteur, entre autres, de *Criminalité comparée* (1886), *Les lois de l'imitation* (1890), *Études de psychobgie sociale* (1898). Émile Durkheim (1858-1917), sociologue français, a enseigné la pédagogie et les sciences sociales à Bordeaux (1887) ainsi qu'à la Sorbonne (1902) ; fondateur de *L'année sociologique* (1896), il a été le chef de file de la sociologie française qu'il a contribué à définir comme une discipline séparée. Il a écrit Règles *de la méthode sociologique* (1895), *Les Formes élémentaires de b vie religieuse. Le système totémique en Australie* (1912).

174

Luc-Laurent Salvador, *Imitation a attribution de causalité, op, cit.*

175

Voir, entre autres, C. M. Heyes et B. G. Galef Jr (eds), *Social Learning in Animals. The Root of Culture,* San Diego, Academie Press, 1996. En particulier le chapitre II : « Imitation ». Ainsi que M. Tomasello, *The Cultural Origins of Human Cognition*, Cambridge, Ma., Harvard University Press, 2000. L'imitation et l'émulation sont des concepts largement acceptés et utilisés dans les études de primatologie.

176

Gabriel Tarde, *On Communication and Social Influence. Selected Papers.* Textes rassemblés par T. N. Clark, Chicago, The University of Chicago Press, 1969.

177

A. R. Radcliffe-Brown, *Structure et fonction dans la société primitive,* trad. de Françoise et Louis Marin, Paris, Minuit, coll. « Le sens commun », 1969.

178

« À la différence de Lévi-Strauss, pour qui toute pensée consiste "à passer de la quantité continue à la quantité discrète" […] Freud cherche à concilier les deux types de pensées, car il a besoin de l'une et de l'autre ; il a besoin et de stabilité synchronique et de dynamisme diachronique : il voudrait à la fois la structure et le devenir de la structure. » René Girard, *Des choses cachées, op. cit.,* p. 478.

179

« Il faut en prendre son parti : les mythes ne disent rien qui nous instruise sur l'ordre du monde, la nature du réel, l'origine de l'homme ou sa destinée. » (Claude Lévi-Strauss, *L'homme nu, Mythologiques IV,* Paris, Plon, 1971, p. 571.)

180

Valerio Valeri, *Kinnhip and Sacrifice. Kitual and Society in Ancient Hawaii.* Chicago, University of Chicago Press, 1985, p. 70. Valeri fait référence à Walter Burkert, *Homo Necans : Interpretationen altgriechischen Opferrriten und Mythen,* Berlin & New York, De Gruyter, 1972.

181

Walter Burkert, *Griechische Religion der archaichm und klassischen Epoche,* Stuttgart, Verlag, 1977.

182

René Girard fait référence à un colloque organisé par R. Hamerton-Kelly, « A conversation on ritual », qui s'est tenu à Parajo Dunes, près de Santa Cruz, en Californie, à l'automne 1983. Les actes ont été édités par R. Hamerton-Kelly, *op. cit.* Voir en particulier René Girard, « Generative scapegoating » (p. 73-105) et Walter Burkert « The problem of ritual killing » (p. 149-176 ;, ainsi que les débats oui ont suivi les conférences.

183

Elizabeth Traube, « Incest and mythologie : Anthropological and girardian perspectives », *Berkshire Review*, 14, 1979, p. 37-54.

184

À ce sujet, on peut également se référer à Gonzalez Yolotl Terres, *I sacrificio humano entre los mexicas,* Mexico, Fonde de Cultura Economica, 1985, p. 9 ; « En ce qui concerne les sacrifices humains – dans le cas concret du Mexique – il existe des preuves aussi objectives que celles fournies par les sources écrites. Cependant, quand il étudie ces preuves, le chercheur se trouve poussé par l'influence de son idéologie à nier l'existence d'une telle pratique rituelle ou *i* simplement rejeter les faits. » Et pour la définition du sacrifice, Torres cite le travail de René Girard, en particulier *La violence et le sacré,*

185

W. Arens, *Man Eating Myths : Anthropology ami Anthropophage.* Oxford, Oxford UP, 1980.

186

Sur cette question, voir le deuxième chapitre de *Celui par qui le scandale arrive*, *op. cit.,* p. 45-62.

187

En Somalie et à la pointe australe de la péninsule arabe, ce processus a été pratiqué sans interdiction aucune sur des filles prépubères, et actuellement des millions de femmes ont la vulve mutilée.

188

« Mais Girard ne voit pas qu'il accuse ainsi plus gravement puisqu'il accuse les objets de ne pas réellement compter. Tant que nous imaginons à nos disputes des enjeux objectifs, nous sommes pris dans l'illusion du désir mimétique. C'est ce désir, et lui seul, qui pare les objets d'une valeur qu'ils n'ont pas. En eux-mêmes, ils ne comptent pas, ils ne sont rien. En révélant le processus d'accusation, Girard, comme Boltanski et Thévenot, épuise pour toujours notre aptitude à accuser. Mais il prolonge plus loin encore cette tendance des modernes à mépriser les objets et cette accusation-là, Girard la profère de tout son cœur en y croyant pour de bon et en voyant dans ce mépris durement gagné la plus haute preuve de moralité. À dénonciateur, dénonciateur et demi. » (Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1991, p. 45.)

189

« Débat Cornélius Castoriadis-René Girard », *in* Paul Dumouchel et Jean-Pierre Dupuy, *L'auto-organisation, op. cit.,* p. 291 *sq.*

190

Cf. Aristote, *Politique,* livre I, iv (1253b23-1254al7), « L'esclave comme outil », et livre I, v (1254al7-1255a3), « L'esclavage comme partie du schéma naturel universel » : « Ainsi celui-là est esclave par nature qui peut appartenir a un autre (aussi lui appartient-il en fait) et qui n'a part à la raison que dans la mesure où il peut la percevoir, mais non pas la posséder lui-même. Les autres animaux ne perçoivent pas la raison, mais obéissent à des impressions. Quant à leur utilité, la différence est mince : esclaves et animaux domestiques apportent l'aide de leur corps pour les besoins indispensables. » Trad. de Jean Aubonnet, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1997.

191

« Débat Cornélius Castoriadis-René Girard », *op. cit.,* p. 299.

192

« The mimetic theory and che history of philosophie », COV&R Meeting 2001, université d'Anvers. Débat de clôture entre R. Girard, G. Vattimo et C. Taylor, 2 juin 2001.

193

Stephen Gardner, *Myths and Freedom, Equality, Modern Thought and*

Philosophical Radicalisme Greenwood, 1998.

194

E. E. Evans-Pritchard, *Des théories sur la religion des primitifs,* trad. de M. Matignon, Paris, Payot-Rivages, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 2001.

195

Eugene Webb, *The Self Between. Front Freud to the New Social Psychology of France,* Seattle-London, University of Washington Press, 1993, p. 213.

196

Voir par exemple Pascal Boyer, *La religion comme phénomène naturel,* trad. de Christian Cler, Paris, Bayard Éditions, 1997, p. 17 : « Le contenu et l'organisation des idées religieuses dépendent de propriétés non culturelles du cerveau-esprit humain et […] les sujets humains les perçoivent comme non naturels en dépit de la "socialisation". »

197

C. L. Bellinger, *The Genealogy of Violence. Reflection on Création, Freedom, and Evil,* Oxford, Oxford University Press. 2001, p. 88.

198

Michel Serres, *Éclaircissements.* Entretiens avec Bruno Latour, Paris, François Bourin, 1992. Voir en particulier le chapitre IV, « La fin de la critique », p. 181 *sq.*

199

J. Chandler, A. I. Davidson, H. Harootunian (eds), *Questions of Evidence. Proofs, Practice and Persuasion across the Disciplines,* Chicago, The University of Chicago Press, 1994, p. 1.

200

« J'appelle cette procédure, qui est aussi celle qu'emploie brillamment, bien que de façon partielle, Frazer, méthode d'analyse unifiée des mythes et des rituels" ; méthode dont Girard fournit l'explication et la cause : la victime. » Cf. Giuseppe Fornari, *op. cit.,* p. 27.

201

Voir René Girard, « A venda myth analysed », in R. J. Golsan (ed), *René Girard and Myth : An Introduction*, New York, Garland Publishing, 1993, p 151-179 ; cr. aussi René Girard, *The Girard Reader,* New York, Crossroad Herder, 1996, p. 118-141.

202

René Girard, *Le bouc émissaire, op. cit.,* p. 74 *sq.*

203

René Girard, « Disorder and order in mythology », in *Disorder and Order, op. cit.,* p. 80 *sq.* Pour Claude Lévi-Strauss, l'indifférenciation et le désordre sont présents dans la mythologie uniquement pour fournir un contraste linguistique, une structure binaire ; alors que René Girard les lit comme des éléments indispensables dans ce qui prélude à la désignation du bouc émissaire.

204

René Girard, « Origins : A view from literature », *in* F. J. Varela et J.-P. Dupuy (eds), *Understanding Origins. Contemporary Views on the Origin of Lift, Mind and Society* Dordrecht-Boston-Londres, Kluwer Academie Publishers, Pli* d. 27-42.

205

Voir Jacques Derrida, *De la grammatologie*, *op. cit.* En particulier, deuxième partie, « Nature, culture, écriture », chap. II, «… Ce dangereux supplément… », p. 203-226.

206

Jacques Derrida, « La pharmacie de Platon », *in La Dissémination, op. cit.* Derrida analyse la notion de *pharmakon* (p. 73) telle que Platon l'expose dans le *Phèdre.* Il compare les traductions du mot, puis insiste sur le fait que ses deux significations – remède et poison – sont inséparables : de par sa nature artificielle et le fait qu'il vienne de l'extérieur et non pas de l'intérieur, le *pharmakon* est « tour à tour bénéfique(s) et maléfique(s) » (p. 78). René Girard analyse également la notion de *pharmakon* en relation avec l'essai de Derrida, *in La violence et le sacré, op. cit.,* p. 442-444.

207

« Ce fut d'abord Remus qui obtint, dit-on, un augure : six vautours. Il venait de le signaler quand le double se présenta à Romulus. Chacun d'eux fut proclamé roi par son groupe. Les uns faisaient valoir la priorité, les autres, le nombre d'oiseaux pour tirer à eux la royauté. On discute ; on en vient aux mains ; les colères s'exaspèrent et dégénèrent en lutte meurtrière. C'est alors que, dans la bagarre, Remus tomba frappé à mort. Selon une tradition plus répandue, Remus, pour se moquer de son frère, aurait franchi d'un saut les murailles nouvelles, et Romulus, irrité, l'aurait tué en ajoutant cette apostrophe : "Ainsi périra à l'avenir quiconque franchira mes murailles." Romulus resta donc seul maître du pouvoir, et, après sa fondation, la ville prit le nom de son fondateur. » Tite-Live, *Histoire romaine* I, *La fondation de Rome*, traduction de Gaston Baillet, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Classique en poche », 1988, p. 25-26.

208

Mircea Eliade. *Histoire des croyances et des idées religieuses,* vol. I, Paris, Payot, 1976.

209

Hayden White, « Ethnological “lie” and mythical “truth” », *Diacritics,* 8.1, 1978.

James Williams, *The Bible, Violence and the Sacred : Liberation front the Myth of Sanctioned Violence,* San Francisco, Harper San Francisco, 1991. René Girard a écrit une préface à ce livre (p. 7-10).

210

Lucien Scubla, « Contribution il la théorie du sacrifice », *in* Michel Deguy et jean-Pierre Dupuis, o*p. cit.,* p. 103-178, et en particulier p. 159-162.

211

« L’analyse de contenu est une méthode de recherche qui utilise un ensemble de procédures permettant d’effectuer des inférences valides & partir du texte. » Par exemple, elle « reflète les schémas culturels des groupes, institutions ou sociétés ; elle révèle le centre d’intérêt de l’individu, du groupe ou de la société ; elle décrit les tendances de la communication ». (R. P. Weber, *Basic Content Analysis,* Londres, Sage, 198 $, p. 9.)

212

« La nature des témoignages ne diffère pas selon les domaines ; elle est la même dans les tribunaux que dans le domaine de la science. » (Arthur M. Hocart, *op. cit.,* p. 87.)

213

Ibid.

214

Ibid., p. 89.

215

Ce sujet est traité au chapitre III du présent ouvrage.

216

Sur ce débat, voir par exemple Ladislav Holy (ed). *Comparative Andsrepalogy,* Oxford, Basic Blackwell, 1987, p. 8 : « La grande valeur donnée à la description analytique non comparative reflète la redéfinition de l’anthropologie comme une science interprétative qui s’occupe de la spécificité culturelle et de la diversité culturelle ; elle n’est plus une science

générale. […] Il y a aussi une raison pratique à cet abandon de la comparaison. L'intérêt pour la particularité ethnographique a produit des données qui, dans la qualité du détail, étaient fort différentes de celles sur lesquelles les anthropologues travaillaient il y a quelque vingt ans. »

217

Voir, par exemple, L. L. Cavalli-Sforza, P. Menozzi, A. Piazza, *The History and Geography of Human Gêna,* Princeton, Princeton University Press, 1994, et Luigi Luca Cavalli-Sforza, *Gêna, peupla a langues,* Paris, Odile Jacob, colt. « Travaux du Collège de France », 1996 (écrit directement en français).

218

Voir chapitre V.

219

Freud fait remarquer que « le narcissisme universel, l'amour-propre de l'humanité, a subi jusqu'à présent trois graves vexations de la part de la recherche scientifique ». Ces trois coups, ou blessures, il les appelle respectivement la « blessure cosmologique », en référence à la théorie de Copernic, la « blessure biologique », liée à Darwin, et la « blessure psychologique », associée à la psychanalyse, selon lui, la troisième est « sans doute ce qui porte le coup le plus sensible ». Sigmund Freud, *Une difficulté de la psychanalyse, in Œuvres complètes*, *op. du* vol. XV, 1916-1920.

220

« Nous réserverons désormais le terme *romantique* aux œuvres qui reflètent la présence du médiateur sans jamais la révéler, et le terme *romanesque* aux œuvres qui révèlent cette même présence. » (René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, *op. cit.,* p. 31.)

221

Cf. Giuseppe Fornari, *op. cit.,* p. 14, 22-23, 163-167 (sur l'an) et 406-413 (théorie plus générale).

222

René Girard, *Shakespeare, Les feux de l'envie, op. Cit.* », p. 11 : « Shakespeare peut être aussi explicite que certains d'entre nous au sujet du désir mimétique et il a pour cela un vocabulaire suffisamment proche du nôtre pour permettre une reconnaissance immédiate, il parle de *désir suggéré,* de *suggestion,* de *désir jaloux,* de *désir émulateur,* etc, mais le mot capital est celui d'*envie*. »

223

Jean Santeuil a été publié pour la première fois en 1952.

224

Marcel Proust, *Le côté de Guermantes /*, *in À la recherche du temps perdu, op. Cit.,* tome 11, p, 339.

225

Marcel Proust, *Jean Santeuil,* Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1987.

226

« Shakespeare lance un défi humoristique à la résistance du public, et il le fait sans avoir à craindre de réactions hostiles de la part de ceux qui, s'ils comprenaient, s'offusqueraient de ce défi. Il n'y a pas d'inquiétude à avoir : personne ne comprendra rien. Tel un sublime torero, il frôle à tout instant le taureau, mais il agit sans effort et avec trop d'élégance pour qu'on perçoive le tour de force permanent que cette comédie représente. » (René Girard, *Shakespeare, les jeux de l'envie, op. cit.,* p. 127.)

227

Paisley Livingston, « Girard and literary knowledge », *in To Honor René Girard,* Saratoga, Ca., Amna Libri, 1986, p. 222.

228

« Le père primordial violent avait été certainement le modèle envié et redouté de tout un chacun dans la troupe des frères. Dès lors, ils parvenaient, dans l'acte de consommer, à l'identification avec lui, tout un chacun s'appropriant une partie de sa force. Le repas totémique, peut-être la première fête de l'humanité, serait la répétition et la cérémonie commémorative de cet acte criminel mémorable, par lequel tant de choses prirent leur commencement, les organisations sociales, les restrictions morales et la religion. » Sigmund Freud, *Totem et tabou. Quelques concordances dans la vie d'âme des sauvages et des névrosés*, *op. cit,* p. 189.

229

Erich Auerbach, *Figura,* trad. de Marc André Bernier, Paris, Belin, coll. « L'extrême contemporain », 1993.

230

Erich Auerbach, « Forcunata », *in Mimesis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, trad. de Cornélius Heim, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1992, p. 51 *sq.*

231

Voir l'évangile de Marc 14,70 : « Mais de nouveau il niait. Peu après, à leur tour, les assistants disaient à Pierre : "Vraiment tu en es ; et d'ailleurs tu es Galiléen." »

232

René Girard a analysé longuement le reniement de Pierre dans le chapitre XII du *Bouc émissaire, op. cit* :, p. 213 *sq.*

233

Carlo Ginzburg, *Mythes, emblèmes, traces. Racines d'un paradigme indiciaire*, trad. de Monique Aymard, Paris, Flammarion, coll. « Nouvelle bibliothèque scientifique », 1989.

234

Tite-Live, *Histoire romaine I. La fondation de Rome, op. cit.,* (I, 16), p. 57.

235

C. Ginzburg, « Checking the évidence : The judge and the historian », *in* J. Chandler, A. I. Davidson, H. Harootunian (eds), *Questions of Evidence : Proefi, Practice and Persuasion across the Disciplines, op. cit.,* p. 290.

4P

236

Arthur M. Hocart, *op. rit.,* p. 87

237

Cf. Carlo Ginzburg, *Histoires nocturnes*, *le sabbat des sorcières, op. cit.*

238

Ibid., p. 57, 254.

239

Dans son livre sur les *Benandanti,* les cultes agraires païens du Frioul au XVIe siècle, Ginzburg relie également ces formes de chamanisme et leurs rituels de lutte aux enfants nés « avec une chemise », c'est-à-dire encore enveloppés dans la poche amniotique. Tous ces éléments entrent bien dans le schéma d'explication proposé par la théorie mimétique. Cf. Carlo Ginzburg, *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento,* Turin, Einaucn, 1966.

240

Sigmund Freud, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, *in Œuvres complètes*, *op. cit.,* vol. XX, 1937-1939. Voir aussi René Girard, *Des choses cachées, op. cit.,* p. 90.

241

S. Freud. *Sigmund Freud présenté par lui-même/Sigmund Freud Selbstdarstellung* trad. de Fernand Cambon, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », éd. bilingue, 2003, p. 58.

242

Andrew MacKenna, *Violence and Différence : Girard, Derrida and Deconstruction,* Chicago, University of Illinois Press, 1992.

243

Jacques Derrida, « La pharmacie de Platon », *in La Dissémination, op. cit.,* p. 69-197.

244

La plupart des traductions anglaises de la Bible évitent la traduction de *skandalon* par « scandale » ou « pierre d'achoppement ». Le mot « scandale » est retenu dans la version française de Louis Segond (Alliance biblique universelle), dans les traductions italiennes du CEI et Nuova Diodati, et dans la version espagnole Reina Valera Antigua ; dans la Nueva version international, « scandale » est traduit par *pecar,* « pécher ».

245

Voir note 9 de ce même chapitre.

246

Régis Debray, *Le feu sacré,* Paris, Fayard, 2003, p. 375.

247

Ibid, p. 118.

248

Voir p. 170-172.

249

Ibid., p. 95-96.

250

Ibid., p. 98-100.

1) Roberto Calasso, *La ruine de Kasch*, trad. de Jean-Paul Manganaro, Paris, Gallimard, coll. « Du monde entier », 1987. Réédition coll. « Folio » (édition de référence pour l'ensemble des chapitres). ↲

2) Sigmund Freud, *Totem et tabou. Quelques concordances dans la vie d'âme des sauvages et des névrosés,* in *Œuvres complètes,* vol. XI (1911-1913), *op. cit.*

↵